ganz1912

DIALECTICA DEL MITO

A. F. LOSEV

А.Ф.Лосев

ganz1912

DIALECTICA DEL MITO

A. F. LOSÈV.

1998

DIALECTICA DEL MITO

Primera Edición en Español - 1998

A.F.LOSEV

TÍTULO ORIGINAL: DIALEKTIKA MIFA
TRADUCCIÓN DEL RUSO:
MARINA KUZMINA
PROFESORA UNIVERSIDAD NACIONAL

TRADUCIDO DEL TEXTO PUBLICADO POR:
IZDATELSTVO PRAVDA, 1990 MOSCÚ

COORDINACIÓN EDITORIAL:
T.M®. EDITORES E IMPRESORES LTDA.

REVISIÓN EDITORIAL:
PROF. FELIPE LANÇHAS
PROGRAMA UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIÓN
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
CIUDAD UNIVERSITARIA, SANTAFE DE BOGOTÁ.
EDIFICIO URIEL GUTIERREZ, OF: 504
TELÉFONO: 3165099

TIRAJE: 2000 EJEMPLARES
IMPRESO EN COLOMBIA

ganz1912

INDICE

Prefacio 11

Introducción 13

I- El mito no es ni invención, ni ficción, ni una fantasía 13

II- El mito no es el ser ideal 15

III- El mito no es una construcción científica y, en particular, no es una construcción de la ciencia primitiva 18

1. Una determinada mitología y una determinada ciencia pueden coincidir parcialmente, pero nunca son idénticas en principio.
2. La ciencia no nace del mito, pero es siempre mitológica.
3. La ciencia nunca puede destruir al mito.
4. El mito no se fundamenta en la experiencia científica.
5. La ciencia pura, contrariamente a la mitología, no necesita ni existencia absoluta del objeto, ni existencia absoluta del sujeto, ni veracidad concluida.
6. Existe una veracidad mitológica especial.

IV- El mito no es una construcción metafísica 30

1. El carácter metafísico es impedido por el carácter material y sensible del mito.
2. La metafísica es científica o pseudocientífica, en cambio, la mitología es objeto de percepción espontanea.
3. Esta particularidad de la mitología es universal (incluyendo el cristianismo).
4. El extrañamiento y la jerarquicidad míticas.

V- El mito no es ni esquema ni alegoría. 35

1. El concepto de forma expresiva.

2. La dialéctica del esquema, de la alegoría y del símbolo.

3. Diferentes estratos del símbolo.

4. Ejemplos de mitología simbólica: a) teoría de los colores en Goethe y b) en Florenski; c) carácter objetivo de la mitología de los colores; d) mitología simbólica de la luz lunar, de la electricidad y de otras; e) la naturaleza en Pushkin, Tiutchev y Baratinski según A. Bieli.

VI- El mito no es una creación poética 54

1. La similitud entre la mitología y la poesía en la esfera de las formas expresivas.

2. La similitud en la esfera de la inteligencia.

3. La similitud desde el punto de vista de la espontaneidad.

4. La similitud en el extrañamiento.

5. Profundísima diferencia en el carácter del extrañamiento.

6. a) La poesía es posible sin la mitología y b) la mitología es posible sin la poesía.

7. La esencia del extrañamiento mítico.

8. El principio de la otreshennost mítica: a) una forma nueva de combinación de cosas; b) la reacción instintivo biológica eviterna al mundo en el mito; c) todo en el mundo es mito.

VII- El mito es una forma personalizada 64

1. Resumen de lo anterior.

2. La dialéctica básica del concepto de personalidad.

3. Toda personalidad viva es, de una u otra manera, un mito.

4. a) La simbología mitológico-personalizada; la simbología y la mitología de los sexos; b) de los enseres domésticos, de las enfermedades; c) de la conducta; d) de los procesos "fisiológicos" y de la imaginación; e) la palpable heterogeneidad del tiempo mítico y sus manifestaciones en distintas religiones.

5. Esbozo de la dialéctica del tiempo mítico.

6. Sueños.

7. Descubrimiento de una nueva profundización del concepto de mito.

VIII- El mito no es una creación específicamente religiosa **82**

1. La similitud y la diferencia más generales entre la mitología y la religión.

2. La energía y la substancialidad en la religión.

3. El semblante y la personalidad en la mitología; ejemplos de tipos de espacio pictórico.

4. La religión no puede evitar engendrar mitos.

IX- El mito no es un dogma. **90**

1. El mito tiene carácter histórico, el dogma es absoluto.

2. Historicismo mítico.

3. Fijación de los conceptos de religión, de mitología y de teología dogmática.

4. La mitología y la dogmática de la fe y del saber.

5. A propósito de la mitología del materialismo: a) el carácter extralógico del apoyo en la sensación; b) distintas comprensiones de la materia; c) el subjetivismo; d) la materia como principio de la realidad, teorías físicas; e) la metafísica, la mitología y la dogmática abstractas en el materialismo .

6. La mitología burguesa del materialismo.

7. Tipos del materialismo.

8. Mitología y dogmática en las teorías de I. el sujeto y el objeto, II la idea y la materia, III la consciencia y el ser, IV la esencia y el fenómeno, V el alma y el cuerpo, VI el individualismo y el socialismo, VII la libertad y la necesidad, VIII la infinitud y la finitud, IX lo absoluto y lo relativo, X la eternidad y el tiempo, XI el todo y las partes, XII lo uno y lo plural.

9. Conclusión.

X- El mito no es un acontecimiento histórico como tal **118**

1. El estrato natural-material de la historia.

2. El estrato de la consciencia y de la comprensión.

3. El estrato de la autoconciencia o de la palabra.

XI. El mito es un milagro **124**

1. Introducción.

2. ¿Qué no es un milagro? : a) el milagro no es simplemente manifestaciones de fuerzas superiores; b) el milagro no es violación de "leyes de la naturaleza".

3. Otras teorías del milagro

4. La dialéctica básica del milagro; a) encuentro de dos planos personalizados; b) que pueden existir dentro de los límites de una y misma personalidad; c) estos son los planos exterior histórico e interior concebido; d) formas de su unificación; e) el milagro es el signo de la eterna idea de personalidad.

5. La finalidad en el milagro comparada con otros tipos de finalidad; a) Kant, sobre las finalidades lógica y estética; b) el concepto de finalidad personalizada.

6. La originalidad y la especificidad de la finalidad mítica: a) la distinción de la esfera de las funciones parciales de la personalidad; b) la personalidad es indivisible; el milagro no es una síntesis c) cognitiva ni d) volitiva, ni e) estética; f) resumen.

7. El ser real es distintos grados de miticidad y de milagrosidad ; a) memoria de la eternidad y b) sus distintas manifestaciones en lo grande y lo pequeño; c) no el grado de milagrosidad, sino la milagrosidad igual y solamente la diferencia de sus objetos.

XII- La reseña de todos los momentos dialécticos del mito desde la perspectiva del concepto de milagro. **150**

1. La necesidad dialéctica.

2. La no-idealidad

3. Carácter extracientífico y la veracidad específica.

4. El carácter no metafísico.

5. El simbolismo.

6. El extrañamiento.

7. El mito y la religión: a) el lugar dialéctico de la ciencia, de la moral y del arte; b) la dialéctica paralela en el mito -de la teología, del rito y de la historia sagrada; c) la esencia de la religión no es la mitología, sino - los sacramentos; d) la religión es el fondo de la mitología.

8. La esencia del historicismo mítico.

XIII- La fórmula dialéctica definitiva **158**

XIV- Paso a la mitología real y a la idea de mitología absoluta. **160**

Introducción.

1. La dialéctica es la mitología, y la mitología es la dialéctica.

2. Reseña de las síntesis de la mitología absoluta.

3. Continuación.

4. Resumen.

5. Algunos ejemplos de mitos íntegros de la mitología absoluta.

NOTAS FINALES **175**

Aza Alibekovha Tajo -Godi. Doctora en Ciencias Filosóficas, directora del Departamento de Lenguas Clásicas de la Universidad Estatal de Moscú, presidente de la sociedad "Coloquios Losevianos": viuda del filósofo y Marina Kuzmina la traductora del libro, Filóloga, profesora de la Universidad Nacional de Colombia: en la biblioteca de Aleksei Losev.

Este libro no habría sido posible sin la generosa ayuda y colaboración de:

En Moscú: Aza Alibekovha Tajo-Godi
Viuda de Aleksei Fiodorovich Losev

Académico Yu S. Stepánov.

En Colombia: Mi auxiliar de investigación
Carlos Mauricio Suárez León

Profesores de la Universidad Nacional de Colombia:
Gustavo Montañez Gómez
Decano de la Facultad de Ciencias Humanas

Telmo Eduardo Peña Correal
Vicedecano Académico de la Facultad de Ciencias Humanas

Carmen Alicia Cardozo Martínez
Afife Mrad de Osorio

Diógenes Campos Romero
Director Ejecutivo del CINDEC

Felipe Lanchas
Subdirector del CINDEC.

Marina Kuzmina
Traductora

PREFACIO

La presente breve investigación tiene por objeto una de las esferas más oscuras de la consciencia humana, de la cual antes se ocupaban principalmente teólogos y etnógrafos. Estos y aquellos se han desprestigiado lo bastante como para que se pueda hablar ahora de la revelación de la esencia del mito por los métodos teológicos o etnográficos. Y el mal no está en que los teólogos sean místicos y los etnógrafos sean empíricos (en su mayor parte los teólogos son místicos bastante malos cuando tratan de coquetear con la ciencia y aspiran a convertirse en positivistas completos, y los etnógrafos -ay- muy frecuentemente son empiristas inconsecuentes porque están encadenados de manera arbitraria e inconsciente a una u otra teoría metafísica. El mal está en que la ciencia mitológica hasta ahora no sólo no se ha vuelto dialéctica, sino ni siquiera simplemente descriptivo-fenomenológica. De la mística no podemos librarnos a pesar de todo, ya que el mito pretende tratar la realidad mística, y, de otro lado, sin los hechos ninguna dialéctica es posible. Pero si algunos van a creer que los hechos de la consciencia mística y mítica, que yo traigo como ejemplos, son hechos *profesos por mi mismo* o que la teoría del mito sólo consiste en la observación de los hechos, entonces será mejor que no se adentren en mi análisis del mito.

Es preciso arrancar la teoría del mito tanto de la esfera de los estudios teológicos como de la esfera de estudios etnográficos; hay que obligar a los investigadores a asumir la posición de depuración dialéctica y fenomenólogo-dialéctica de los conceptos, y solamente entonces dejarles tratar el mito como les plazca. Analizando el mito positivamente, yo no he seguido los pasos de muchos de aquellos que entienden el positivismo en el estudio de la religión y del mito como la expulsión forzada de todo lo misterioso y milagroso del ámbito de la primera y del segundo. Quieren revelar la esencia del mito, pero antes lo disecan de tal modo que en él ya no queda nada ni de fantástico ni de milagroso. Esto es deshonesto o tonto. En lo que a mí se refiere, no creo en absoluto que mi investigación hubiera sido mejor si yo afirmara que el mito no es mito y la religión no es religión. Yo asumo *el mito tal cual es*, es decir, pretendo revelar y fijar positivamente lo que es el mito en sí y cómo la consciencia mítica concibe la naturaleza milagrosa y fantástica del mito. Pero yo ruego que no me atribuyan puntos de vista que me son ajenos y ruego tomen de mí únicamente lo que yo doy, es decir, la sola *dialéctica* del mito.

La dialéctica del mito es imposible sin la sociología del mito. Aunque este trabajo no la aborda específicamente, es una *introducción* a la sociología, la cual siempre he concebido de manera filosófico-histórica y dialéctica. Después de examinar la estructura lógica y fenomenológica del mito paso al final del libro a definir los principales *tipos sociales* de la mitología. De la sociología del mito me he ocupado en otro trabajo, sin embargo, aquí ya está esclarecido el papel universal de la consciencia mítica en diferentes estratos del proceso cultural. Una teoría del mito que no abarca la cultura *hasta sus raíces sociales* es una teoría del mito muy deficiente. Uno debe ser muy mal idealista para arrancar el mito de la entraña misma del proceso histórico y predicar un dualismo liberal; la vida real es una cosa, el mito es otra. Yo nunca he sido ni liberal ni dualista y nadie me podrá acusar de tales herejías.

Moscú, 28 de Enero de 1930

A. Losev.

La tarea de este ensayo es la revelación esencial del concepto de mito que se apoya únicamente en el material dado por la propia consciencia mítica. Deben ser rechazados todos los puntos de vista explicativos sean estos metafísicos, psicológicos u otros. El mito debe ser tomado como mito , sin reducirlo a lo que no es en sí. Sólo cuando se tiene una definición y una descripción del mito depuradas se puede abordar su explicación desde uno u otro punto de vista heterogéneo. Sin saber qué es el mito en sí, no podemos hablar de su existencia en uno u otro medio extraño. Primero hay que tomar el punto de vista de la propia mitología, convertirse uno en el sujeto mítico. Es preciso imaginar que el mundo en el cual vivimos y existen todas las cosas es un mundo mítico, y que, en general, lo único que existe en el mundo son mitos. Semejante punto de vista revelará la esencia del mito como mito. Y solamente después uno se puede ocupar de tareas heterogéneas, como, «refutar» el mito, odiarlo o amarlo, luchar contra él o implantarlo. ¿Sin saber qué es el mito, cómo se puede luchar contra él o refutarlo, cómo se puede amarlo u odiarlo? Se puede, por supuesto, no revelar el concepto de mito y, a pesar de todo, amarlo u odiarlo. Sin embargo, alguna intuición del mito debe tener aquel que se encuentra en una u otra actitud consciente externa frente al mito, de tal manera que la presencia lógica del mito en sí en la consciencia del sujeto que lo maneja (desde la ciencia, la religión, el arte, la sociedad etc) siempre antecede a las operaciones con la mitología. Por eso es necesario dar una definición esencial-semántica, es decir, ante todo fenomenológica del mito, tomado como tal, independiente en sí.

I EL MITO NO ES NI INVENCIÓN, NI FICCIÓN, NI UNA FANTASÍA.

Este error de casi todos los métodos «científicos» de investigación de la mitología debe ser rechazado en primer lugar. Por supuesto que la mitología es ficción *si se le aplica el punto de vista de la ciencia*, pero no de toda la ciencia, sino de aquella que es característica de un círculo estrecho de los científicos de la historia neoeuropea de los últimos dos o tres siglos. Desde un punto de vista arbitrario, completamente convencional, el mito es efectivamente una ficción. Sin embargo, hemos convenido en tratar el mito no desde el punto de vista de una cosmovisión científica, religiosa, artística, social, etc, sino exclusivamente desde el punto de vista del *propio mito*, a través de los ojos del propio mito, con ojos míticos. Es precisamente este punto de vista mítico sobre el mito lo que nos interesa aquí. Y *desde el punto de vista de la propia consciencia mítica, en ningún caso se puede afirmar que el mito sea ficción y juego de la fantasía.* Cuando los griegos, no en la época del escepticismo y de la decadencia de la religión, sino en la época del florecimiento de la religión y del mito, hablaban de sus numerosos Zeus y Apolos, cuando algunas tribus tienen la costumbre de ponerse collares de dientes de cocodrilo para evitar el peligro de ahogarse en la travesía de ríos caudalosos, cuando el fanatismo religioso llega hasta el automartirio, e incluso hasta la autoincineración, entonces sería ignorancia crasa afirmar que los agentes míticos que actúan aquí no son más que ficción, pura fantasía para los sujetos míticos aludidos. Hay que ser miope hasta el último grado en la ciencia, incluso simplemente ciego, para no darse cuenta de que el mito es (para la consciencia

mítica, claro está) una realidad suprema en su concreticidad, intensa al máximo, tensa en grado supremo. Esto no es una ficción, *sino la realidad más auténtica y viva: una categoría del pensamiento y de la vida absolutamente necesaria, distante de toda casualidad y arbitrariedad.* Anotemos que, para la ciencia de los siglos XVII-XIX, sus propias categorías no son tan reales, como lo son para el mito las suyas. Así, por ejemplo, Kant relacionó el carácter objetivo de la ciencia con el carácter subjetivo del espacio, del tiempo y de todas las categorías. Y, aún más, es precisamente sobre este subjetivismo que trata de fundamentar el «realismo» de la ciencia. Esto, por supuesto, es un intento insensato. Pero el ejemplo de Kant muestra a las claras lo poco que la ciencia europea valoraba la realidad y la objetividad de sus categorías. A algunos representantes de la ciencia les encantaba, y aún les encanta, hacer alarde de razonamientos como el que sigue: he aquí la teoría de los líquidos, pero si estos últimos existen o no ya no es asunto mío; o: he demostrado este teorema, pero si le corresponde algo real o es producto puro de mi cerebro a mí no me concierne. Absolutamente opuesto a éste es el punto de vista de la consciencia mítica. El mito es una categoría del pensamiento y de la vida necesaria en grado supremo, y, para decirlo sin rodeos, trascendentalmente necesaria; nada hay en él de casual, innecesario, arbitrario, inventado o fantástico. Es la realidad auténtica y concreta al máximo.

Los científicos mitólogos casi siempre comparten este prejuicio general; y por más que no hablen directamente del subjetivismo de la mitología, dan diversas construcciones más sutiles que reducen siempre la mitología al mencionado subjetivismo. Así, la doctrina de *apercepción ilusoria* dentro del espíritu de la psicología de Herbart y en los escritos de Lazarus y Steinthal es también una perfecta tergiversación de la consciencia mítica y por ningún lado puede ser vinculada a la esencia de las construcciones míticas. En general, aquí debemos plantear el siguiente dilema: o estamos tratando no de la propia consciencia mítica, sino de una u otra actitud frente a ella, ya sea la nuestra o la de alguna otra persona, y entonces se puede decir que el mito es una ficción ociosa, que el mito es una fantasía infantil, que no es real, sino subjetivo, filosóficamente impotente, o, por contrario, que es el objeto de veneración, que es bello, divino, sagrado, etc. O, como segunda opción, no queremos revelar nada distinto al propio mito, la médula misma de la consciencia mítica, y entonces el mito es siempre infaliblemente una realidad, una concreticidad, y es para el pensamiento una necesidad perfecta y completa; no es fantasía, ni ficción. Con demasiada frecuencia los científicos mitólogos se ponían a reflexionar sobre ellos mismos, es decir, sobre la cosmovisión que les es inherente a ellos, para que nosotros también siguiéramos el mismo camino. A nosotros nos interesa el mito, y no una u otra época en el desarrollo de la consciencia científica. Pero, desde esta perspectiva no es específico, ni simplemente característico del mito que sea una ficción. No es una ficción, sino que contiene una estructura rigurosísima y definida en sumo grado y es *lógicamente*, es decir, *ante todo dialécticamente, una categoría necesaria de la consciencia y del ser en general.*

II EL MITO NO ES EL SER IDEAL.

Convengamos ahora en entender por el ser ideal no un ser mejor, más perfecto y más elevado que el ser común y corriente, sino simplemente el ser *semántico*. Pues cada cosa tiene su sentido, no desde el punto de vista de su finalidad, sino desde el punto de vista de su significación esencial. Así, la casa es una construcción destinada a proteger al hombre de fenómenos atmosféricos; la lámpara es un aparato que sirve a la iluminación y etc. Está claro que el sentido de una cosa no es la cosa misma; es un concepto abstracto de la cosa, una idea abstracta de la cosa, la significación mental de la cosa. ¿Es el mito semejante ser ideal-abstracto? Por supuesto *no lo es en ningún sentido*. El mito no es producto u objeto del *pensamiento puro*. El pensamiento puro, abstracto es lo que menos participa en la creación del mito. Ya Wundt[1] demostró bien que en la base del mito está la raíz afectiva, puesto que es siempre la expresión de unas u otras necesidades y aspiraciones vitales y esenciales. Para crear el mito para nada se necesita recurrir a esfuerzos intelectuales. Una vez más estamos tratando no de la teoría del mito, sino del mito como tal. Desde el punto de vista de una u otra teoría se puede hablar del trabajo mental del sujeto-creador del mito, de su relación con otros factores psíquicos de la formación del mito, incluso de su predomino sobre los demás factores, etc. Sin embargo, razonando inmanentemente, la consciencia mítica es cualquier cosa menos consciencia intelectual o mental-ideal. En Homero (**Odisea**. XI-145) se representa cómo Odiseo baja al Hades y vivifica *con sangre* a las almas que allí moran por breve tiempo. Se conocen las costumbres de fraternización por medio de la mezcla de sangre de los dedos punzados, o las costumbres de hisopear con sangre al niño recién nacido, como también las de ingerir la sangre del jefe muerto. Preguntémonos: ¿es acaso alguna construcción mental-ideal del concepto de sangre la que induce a estos representantes de la consciencia mítica a tratar la sangre precisamente de tal manera? ¿Y será posible que el mito del efecto que la sangre produce sea únicamente la construcción abstracta de uno u otro concepto?. Debemos convenir que aquí hay exactamente tanto pensamiento, cuanto, p. ej., en la relación con el color rojo que, como es sabido, es capaz de enfurecer a muchos animales. Cuando algunos salvajes pintan al difunto, o pintan sus rostros antes del combate con pintura roja, está claro que lo que actúa en estos casos no es el pensamiento abstracto sobre el color rojo sino una consciencia distinta, mucho más intensa, casi afectiva, limítrofe con formas mágicas. Sería absolutamente anticientífico interpretar la imagen mítica de Gorgona enseñando los dientes y clavando una mirada feroz -esta encarnación del terror mismo y de la obsesión salvaje, obcecadamente cruel y fríamente tenebrosa- como resultado de la actividad abstracta de unos pensadores a quienes se les ocurrió realizar la separación de

1 Wundt, G. ***El mito y la religión.*** Traducción bajo la revisión de Ovsyaniko - Kulikovski. San Petersburgo pp 37-51.

lo ideal y de lo real, rechazar todo lo real y concentrarse en el análisis de los detalles lógicos del ser ideal. No obstante todo el carácter absurdo y completamente fantástico de semejante construcción, constantemente aparece en diferentes exposiciones «científicas».

Es especialmente notoria esta tiranía del pensamiento abstracto en la valoración de las categorías psicológicas cotidianas comunes y corrientes. Traduciendo imágenes míticas íntegras al lenguaje de su sentido abstracto entienden emociones mítico-psicológicas íntegras como ciertas esencias ideales, sin tomar en cuenta la infinita complejidad y el carácter contradictorio de la emoción real, la cual, como veremos más adelante, es siempre mítica. Así, el sentimiento de ofensa que en nuestros manuales de psicología se revela de manera puramente verbal, siempre se interpreta como opuesto al sentimiento de placer. Cuán convencional y errónea es esta sicología alejada del mitismo de la consciencia humana viva, se podría demostrar en un sinnúmero de ejemplos. A muchos, por ejemplo, *les gusta* ofenderse. Yo siempre recuerdo en estos casos a Fiodor Karamazov: «Eso es, eso es; agrada darse por ofendido. Lo ha dicho usted tan bien como nunca lo oí. Eso es, eso es; toda la vida me di por ofendido hasta la fruición; pero es bello en ocasiones darse por ofendido. He aquí lo que se le ha olvidado a usted gran stárets, ¡bello! ¡Lo he de escribir así en un librito!». En el sentido ideal-abstracto una ofensa es, por supuesto, algo desagradable. Pero en la vida dista mucho de ser siempre así. Es perfectamente abstracta (traigo otro ejemplo) nuestra actitud cotidiana ante la comida. Mas exactamente no es abstracta la actitud propiamente dicha (ella es a la fuerza siempre concreta y mítica), sino es irreal nuestro *deseo de pensar la actitud* frente a ella, viciado de los prejuicios de una ciencia falsa y del pensamiento cotidiano, mezquino, triste y gris. Se piensa que un alimento es un alimento, y que sobre su composición química y significado fisiológico se puede averiguar en los manuales científicos correspondientes. Pero esto precisamente es la tiranía del pensamiento abstracto, que en lugar del alimento real ve los conceptos ideales puros. Esto es la miseria del pensamiento y la mezquindad de la experiencia vital. Yo, en cambio, afirmo categóricamente que aquel que come carne tiene una sensación del mundo y una mundividencia que se distinguen radicalmente de las de aquellos que no la comen. Y sobre esto yo podría exponer juicios muy detallados y muy precisos. Y el quid no está en la química de la carne, que, en ciertas condiciones, puede ser igual a la química de las sustancias vegetales, sino precisamente en el *mito*. Las personas que no distinguen lo uno de lo otro operan con ideas abstractas (bastante limitadas además) y no con cosas vivas. También me parece que ponerse una corbata rosada o comenzar a bailar para algunos significaría cambiar la concepción del mundo, la cual, como vemos más adelante, siempre contiene rasgos mitológicos. El vestido es una gran cosa. Me contaron una vez la triste historia de un hieromonje del monasterio x. Una mujer vino a él con la sincera intención de confesarse. La confesión fue de lo más verdadera, satisfactoria para ambas partes. Posteriormente le sucedieron otras confesiones. Por último, las conversaciones confesionales se convirtieron en citas de amor, puesto que el confesor y su hija espiritual comenzaron a sentir emociones amorosas recíprocas. Después de largas vacilaciones y dudas ambos decidieron contraer matrimonio. Sin embargo, una circunstancia resultó fatal. Habiéndose exclaustrado, puesto el vestido mundano y afeitado la barba, el

hieromonje se presentó una vez ante su futura esposa con la noticia de su salida definitiva del monasterio. Inesperadamente ella lo recibió, por alguna razón, fríamente y sin alegría, a pesar de la larga espera apasionada. Por mucho tiempo ella no pudo contestar nada a las preguntas pertinentes, pero más adelante la respuesta se aclaró en forma horrorosa para ella misma: «no te quiero en el aspecto mundano». Ningunas exhortaciones surtieron efecto y el pobre hieromonje se ahorcó en la puerta de su monasterio. Después de esto sólo un hombre anormal puede pensar que nuestro traje no es mítico, y que es únicamente un concepto ideal, abstracto, al cual le es indiferente si se realiza o no y cómo se realiza.

No voy a multiplicar ejemplos (habrá un número suficiente de ellos más adelante), pero ya es evidente que allá donde hay una débil disposición a la relación mítica con la cosa, el asunto en ningún caso puede reducirse a conceptos ideales solos. El mito no es un concepto ideal y tampoco una idea o un concepto. Es la vida misma. Para el sujeto mítico esto es la vida verdadera con todas sus expectativas y temores, con sus esperanzas y desesperaciones, con toda su cotidianidad real e interés puramente personal. El mito no es el ser ideal, sino *la realidad vitalmente sentida y creada, la realidad material y corpórea, corpórea hasta la animalidad* [2].

2 De entre la enorme bibliografía yo citaría un escrito interesante y rico en materiales que revela las transiciones frecuentemente imperceptibles entre los empleos común y mitológico de las palabras (Rohr I. Der okkulte Kraftbegriff im Altertum. Philologus. Supplbd. XVII. H. I. Lpz, 1923)

III- EL MITO NO ES UNA CONSTRUCCIÓN CIENTÍFICA Y, EN PARTICULAR, NO ES UNA CONSTRUCCIÓN DE LA CIENCIA PRIMITIVA.

1. La doctrina comentada arriba sobre el carácter ideal del mito se manifiesta con nitidez especial en la comprensión de la mitología como *ciencia primitiva*. La mayoría de científicos encabezados por Comte, Spencer e incluso Taylor interpretan el mito precisamente de esta manera y con esto tergiversan radicalmente toda la naturaleza auténtica de la mitología. La actitud científica frente al mito, como una de las especies de actitud abstracta, presupone *la función intelectual aislada*. Es preciso observar y memorizar mucho, analizar y sintetizar muchísimo, esmeradamente separar lo esencial de lo inesencial para obtener por último, cuando menos una elemental generalización científica. La ciencia en este sentido es extremadamente ajetreada y afanosa. En el caos y la confusión de cosas variables, empíricamente enredadas, hay que captar la regularidad matemática, ideal-numérica, la cual, aunque rige este caos, en sí no es el caos sino una estructura lógica, ideal y un orden (de otro modo ya un primer contacto con el caos empírico equivaldría a la creación de la ciencia natural matemática). Y he aquí que, a pesar de todo el carácter abstracto lógico de la ciencia, casi todos están convencidos ingenuamente de que la mitología y la ciencia primitiva son lo mismo. ¿Cómo luchar contra estos prejucios tan arraigados? El mito es siempre extremadamente práctico, vital, siempre emocional, afectivo, real. Sin embargo, se piensa que esto es el comienzo de la ciencia. Nadie se atreverá a afirmar que la mitología (sea la hindú, la egipcia, la griega) es ciencia en general, es decir, la ciencia moderna (si tenemos en cuenta toda la complejidad de sus cálculos, instrumentos y accesorios). ¿Pero si la mitología desarrollada no es ciencia desarrollada, entonces cómo la mitología desarrollada o no desarrollada puede ser ciencia no desarrollada? ¿Si dos organismos son absolutamente disímiles en su aspecto desarrollado y acabado, entonces cómo puede ser que sus embriones no sean distintos en principio?. Del hecho de que tomamos la necesidad científica en proporción pequeña no se desprende, ni mucho menos, que ella ya no es la necesidad científica. La ciencia primitiva, por muy primitiva que sea, es, no obstante, de alguna manera, *ciencia*. De otro modo ella no se integrará al contexto general de la historia de la ciencia y, por consiguiente, no se podrá considerar la ciencia *primitiva* tampoco. O la ciencia primitiva es precisamente ciencia -en este caso de ninguna manera ella es mitología; o la ciencia primitiva es mitología -entonces sin ser ciencia en términos generales ¿cómo puede ser ella la ciencia primitiva? En la ciencia primitiva no obstante todo su primitivismo hay una suma de aspiraciones de la consciencia completamente definidas, las cuales no quieren ser mitología, las cuales complementan esencialmente y en cuestiones de principio a la mitología y satisfacen muy poco las necesidades reales de esta última. El mito está saturado de emociones y estados anímicos vitales reales; él, por ejemplo, personifica,

deifica, venera u odia, se encoleriza. ¿Puede ser así la ciencia? La ciencia primitiva, por supuesto, también es emocional, ingenua, espontanea y en este sentido es completamente *mitológica*. Pero precisamente esto demuestra que si el carácter mitológico le fuera inherente a su esencia, entonces la ciencia no lograría ningún desarrollo histórico independiente y su historia sería la historia de la mitología. Esto significa que en la ciencia primitiva lo mitológico no es «substantia» sino «accidentia»; y que este carácter mitológico le es inherente a su estado en un momento dado, pero de ninguna manera a la ciencia en general. La consciencia mítica es perfectamente espontanea e ingenua, universalmente accesible; la consciencia científica necesariamente tiene carácter lógico, deductivo; ella no es espontánea, es de difícil asimilación, exige un entrenamiento largo y hábitos abstractos. El mito es siempre sintéticamente real y se compone de personas vivas cuyo destino se interpreta emocionalmente y se siente íntimamente; la ciencia siempre convierte la vida en una fórmula, ofreciendo, en lugar de personas vivas, sus esquemas y fórmulas abstractas; el realismo, el objetivismo de la ciencia no está en la representación pictórica de la vida, sino en el rigor de la correspondencia de la ley y la fórmula abstractas con la fluidez empírica de los fenómenos, al margen de toda figuratividad, vivacidad o emocionalidad. Estas últimas cualidades habrían convertido a la ciencia para siempre en un apéndice triste y poco interesante de la mitología. Por eso es necesario considerar que, *ya en la fase primitiva de su desarrollo, la ciencia no tiene nada en común con la mitología*, aunque, debido a las condiciones históricas, sí existe tanto una ciencia mitológicamente matizada como una mitología asimilada científicamente o, por lo menos, interpretada de manera científica primitiva. Así como la existencia del «hombre blanco» no demuestra nada sobre el tema de que el «hombre» y «lo blanco» sean una misma cosa, y como, al contrario, demuestra precisamente que el «hombre» (como tal) no tiene nada en común con «lo blanco» (como tal) - ya que de otra manera «el hombre blanco» sería una tautología-así mismo entre la mitología y la ciencia primitiva existe una identidad «accidental» y en ningún caso «substancial».

2. En relación con lo anterior, yo protesto categóricamente contra el segundo prejuicio pseudocientífico que conduce a afirma que la mitología *antecede a la ciencia*, que *la ciencia tiene su origen en el mito*; que la consciencia mítica no es característica de algunas épocas, especialmente de la época moderna, que *la ciencia vence al mito*.

¿Ante todo qué significa que el mito antecede a la ciencia?. Si esto significa que el mito es más sencillo para la percepción, que es más ingenuo y más espontáneo que la ciencia, entonces la discusión está fuera de lugar. También es difícil discutir que la mitología le da a la ciencia el material inicial sobre el cual ella posteriormente va a elaborar sus abstracciones y del cual ella debe deducir sus leyes. Pero si la afirmación en cuestión tiene el sentido de que *primero* existe la mitología y *después* la ciencia, entonces ella merece el rechazo y la crítica totales.

Esto es, en segundo lugar, si tomamos la ciencia real, es decir, la ciencia creada realmente por los hombres reales en una época históricamente determinada, *entonces esta ciencia absolutamente siempre no sólo es acompañada de una mitología, sino que realmente se alimenta de ella, extrayendo de ella sus intuiciones de partida.*

Descartes es el fundador del racionalismo y mecanicismo y, por consiguiente, del positivismo neoeuropeos. No es la miserable charlatanería de salón de los materialistas del siglo XVIII, sino, por supuesto, Descartes el fundador del positivismo filosófico. Y he aquí que, detrás de este positivismo está una mitología determinada. Descartes comienza su filosofía a partir de la duda universal. Incluso respecto a Dios él tiene dudas, acaso El también es engañador. ¿Y dónde encuentra Desacartes el soporte de su filosofía, su fundamento ya *incuestionable*? El lo encuentra en su «yo» en el *sujeto*, en *el pensamiento*, en *la consciencia*, en el «ego», en el «cogito»[3].¿Por qué es así? ¿Por qué las cosas son menos reales? ¿Por qué es menos real Dios, de quien el mismo Descartes dice que es la más clara, simple y evidente de las ideas? ¿Por qué no alguna otra cosa? Sólo porque es así su propia inconsciente *creencia*, porque así es su propia *mitología*, así es, en general, la mitología *individualista y subjetivista que está en la base de la cultura y la filosofía neoeuropeas*. Descartes es un mitólogo, no obstante todo su racionalismo, mecanicismo y positivismo. Aún más, estos últimos rasgos sólo son explicables pór su mitología, se alimentan únicamente de ella.

Otro ejemplo. Kant enseña con perfecta razón que para conocer cosas espaciales es necesario aproximarse a ellas con un dominio de nociones del espacio. Efectivamente, en una cosa encontramos diferentes estratos de su concretización: tenemos su cuerpo, volumen, peso real, tenemos su forma, su idea, su sentido. *Lógicamente* la idea, por supuesto, antecede a la materia, porque *primero* se tiene la idea y *luego* se la realiza en uno u otro material. El sentido antecede al fenómeno. De este punto de partida absolutamente primitivo y absolutamente correcto Platón y Hegel sacaron la conclusión de que el sentido, el concepto son *objetivos*, que en un orden del mundo *objetivo* están entrelazados en una ilación real indisoluble los momentos lógicamente distintos de la idea y de la cosa. ¿Y qué deduce de ello *Kant*? Kant deduce de aquí su doctrina de la *subjetividad* de todas las formas cognoscitivas del espacio, del tiempo, de las categorías. Sus argumentos lo autorizaban sólo a la constatación de *la antecedencia* lógica *de formas y sentidos a cosas variables*. De hecho, para él toda «formalidad», formalización, toda intelección y todo sentido son infaliblemente subjetivos. Por eso, pues, resultó aquello que podría prescindir de argumentación y que fue su creencia y su mitología inicial. La *mitología* racionalista y subjetivista del individuo aislado celebra en la filosofía Kantiana, quizás, su máximo triunfo. Así mismo el joven Fichte, antes de la separación entre las doctrinas científicas de la práctica y la teoría, trata la unidad originaria de toda intelección no como simplemente *lo uno* como lo hizo Plotino, sino como *yo*. Aquí también hay una mitología que no está demostrada por nada, por nada es demostrable, y que no necesita de demostraciones de ninguna índole. Y no hay nada aquí de qué sorprenderse. Así sucede siempre que lo demostrable y lo deducible se fundamentan en lo indemostrable y lo evidente; y la mitología es mitología sólo si no es demostrada, si ella no puede ni debe ser demostrada. Así, detrás de las construcciones filosóficas que en la nueva filosofía estaban llamadas a comprender la experiencia científica, se oculta una mitología completamente determinada.

No es menos mitológica incluso *la ciencia*, no sólo la «primitiva», sino cualquiera. La mecánica de Newton está construida sobre la hipótesis de un espacio

3 En latín en el original.N.T.

homogéneo e infinito. El mundo no tiene límites, es decir, no tiene forma. Para mí esto significa que es amorfo. El mundo es un espacio absolutamente homogéneo. Para mí esto significa que es absolutamente plano, inexpresivo, sin relieve. Increíble aburrimiento se siente frente a un mundo así. Agréguenle la oscuridad absoluta y el frío inhumano de los espacios interplanetarios. ¿Qué cosa es sino un agujero negro, ni siquiera una tumba, ni siquiera una sala de baño con arañas[4], porque estos últimos son más interesantes y cálidos, y con todo, tienen que ver con lo humano?. Está claro que esto no es una deducción científica, sino una mitología que fue asumida por la ciencia como una doctrina y un dogma. No sólo los alumnos de la secundaria, sino todos los honorables científicos no se dan cuenta de que el mundo de su física y su astronomía es un espejismo bastante aburrido, a veces repugnante y a veces simplemente demente, aquel mismo agujero, que también se puede amar y venerar. Dicen que hasta ahora quedan unos diromolai[5] en lugares apartados de Siberia. Yo, por mis pecados, no puedo comprender de ninguna manèra:? Cómo puede moverse la tierra? He leído los manuales, alguna vez quise ser astrónomo, hasta me casé con una astrónoma. Sin embargo, hasta ahora no me he podido convencer de que la tierra se mueve y de que no existe ningún cielo. Ciertos péndulos y ciertas desviaciones de algo hacia quién sabe dónde, ciertos paralajes...¡no es convincente! es algo flojo. Es el problema de toda la tierra y ustedes hacen oscilar tales péndulos. Y lo más importante es que todo esto es incómodo, extraño, perverso, cruel. Antes estuve en mi tierra, bajo el cielo patrio, aprendía sobre el universo, «que no se mueve»[6]... Y de pronto no hay ni tierra, ni cielo, ni «que no se mueve». Me sacaron de la oreja a no sé que vacío, y en pos me soltaron una blasfemia: «He aquí, dizque, tu patria: nos importa un comino». Cuando leo un manual de astronomía siento que alguien me está echando con un palo de mi propia casay, además, quiere escupirme en la cara. ¿Pero por qué? (I - Ver notas finales, pag 175).

La mecánica de Newton está fundamentada, pues, en la mitología del nihilismo. Está completamente de acuerdo con ella la doctrina específicamente neoeuropea sobre *el progreso infinito de la sociedad y la cultura* . Se profesaba con frecuencia en Europa que una época tiene sentido no por sí misma, sino únicamente como preparación y abono para otra época, que esta otra época no tiene sentido por sí misma, pero que también es el estiércol y el suelo para una tercera época y etc. Se obtiene como resultado, que ninguna época tiene algún sentido independiente y que el sentido de una época dada, al igual que el de todas las épocas posibles, se aplaza por más y más tiempo, por tiempos infinitos. Es obvio que semejante absurdo debe ser calificado de *mitología del nihilismo social,* no importa qué argumentos «científicos» lo acompañen. Aquí mismo debe ser relacionada la doctrina de la *igualación social universal*, también cargada de todos los indicios

---

4 Alusión a las palabras sobre la eternidad de Svidrigalov, un personaje de *Crimen y Castigo* de Dostoyevski: «(...) imagínese usted que sólo hubiera allí una habitación, como por el estilo de una sala de baño en la campiña, negra de humo, y en todos los rincones arañas; y que esa fuera toda la eternidad». F. Dostoyevski. ***Obras completas***. Madrid: Aguilar, 1977. Tomo III, pág 218. N.T.
Una secta religiosa de adoradores del agujero. Del ruso «dira»= agujero, molitsya - rezar.

5 Una secta religiosa de adoradores del agujero. Del ruso "dira" - agujero, molitsya - rezar.

6 En eslavo eclesiástico en el original. N.T

del nihilismo mitológico-social. Completamente mitológica es la teoría de la *divisibilidad infinita de la materia.* La materia, se dice, se compone de átomos ¿Pero qué es un átomo? Si es material, tendrá forma y volumen, por ejemplo forma cúbica o esférica. Pero un cubo tiene los lados y la diagonal de una determinada longitud, y el círculo tiene el radio de una determinada longitud. Tanto el lado como la diagonal y el radio pueden ser divididos, por ejemplo, en dos, por consiguiente el átomo es divisible y divisible, por lo demás, hasta lo infinito. Mas si él es indivisible, esto significa que no tiene forma espacial, pero entonces me niego a comprender qué es este átomo no material de la materia. Así pues, o no existen ningunos átomos como partículas materiales, o ellos son divisibles hasta lo infinito. Pero en el último caso el átomo, propiamente dicho, tampoco existe puesto que ¿qué es el átomo, «lo indivisible», que es divisible hasta la infinidad? Esto no es un átomo, sino un polvo infinitamente fino que tiene por límite la nada de la materia que se dispersó y se desparramó en lo infinito. Así, en ambos casos el atomismo es un error, posible únicamente debido a la ciega mitología del nihilismo. Para cualquier persona con sentido común está claro que un árbol es un árbol, y no polvo invisible e inexistente de quien sabe qué cosa; y que una piedra es una piedra y no una niebla de partículas desconocidas. Y, no obstante, la metafísica atomística ha sido siempre popular en los tiempos nuevos hasta nuestros días. Esto es explicable sólo por la doctrina mitológica de la nueva ciencia y filosofía occidentales.

De suerte que la ciencia *no nace* del mito, pero la ciencia no existe sin el mito, la ciencia es siempre *mitológica.*

3. Sin embargo, aquí se deben eliminar dos equivocaciones. En primer lugar, la ciencia, hemos dicho, es siempre mitológica. *Esto no significa, que la ciencia y la mitología sean idénticas.* Ya he refutado esta tesis. Aunque los científicos mitólogos quieren reducir la mitología a la ciencia, yo, por mi parte, en ningún caso reduciré la ciencia a la mitología. ¿pero cuál es la ciencia que en verdad no es mitológica? Esta *es una ciencia completamente abstracta como sistema de regularidades lógicas y numéricas.* Es la ciencia en sí, la ciencia de por sí, la ciencia pura. Como tal ella *nunca existe.* La ciencia que existe realmente es siempre de una u otra manera mitológica. La ciencia abstracta pura no es mitológica. No es mitológica la mecánica de Newton tomada en su aspecto puro. Pero la aplicación real de la mecánica de Newton condujo a que la idea del espacio homogéneo, que está en su base, *resultara ser la única idea significativa.* Y esto es una doctrina de fe y una mitología. La geometría de Euclides de por sí no es mitológica. Pero la convicción de que en la realidad no existen, en absoluto, otros espacios distintos del espacio de la geometría euclidiana ya es mitología, puesto que las tesis de esta geometría no dicen cosa alguna sobre el espacio real ni sobre las formas de otros espacios posibles, sino sobre un sólo espacio determinado; y no se sabe si éste es el único espacio, si corresponde o no corresponde a cualquier experiencia y etc. La ciencia de por sí no es mitológica. Pero, repito, esto es la ciencia abstracta no aplicada a nada. Tan pronto comenzamos a hablar de la ciencia real, es decir, de la ciencia que es característica de una u otra época histórica concreta, estamos tratando de la *aplicación* de la ciencia abstracta pura; y aquí ya podemos actuar de una u otra manera. Y aquí somos gobernados exclusivamente por la mitología.

De suerte que toda ciencia real es mitológica, pero la ciencia de por sí no tiene vínculo alguno con la mitología.

En segundo lugar, me pueden objetar: ¿cómo la ciencia puede ser mitológica y cómo la ciencia moderna puede fundamentarse en la mitología, si el fin y el sueño de toda ciencia casi siempre ha sido el derrocar a la mitología? A esto yo debo contestar lo siguiente. Cuando «la ciencia» destruye «al mito», esto significa únicamente que *una mitología está luchando contra otra mitología*. Antes creían en la hechicería[7], más exactamente tenían la experiencia de la hechicería. Vino «la ciencia» y destruyó esta fe en la brujería. ¿Pero cómo la destruyó? La destruyó por medio de una cosmovisión mecanicista y por medio de la doctrina del espacio homogéneo. En efecto, nuestra física y mecánica no poseen categorías que puedan explicar la hechicería. Nuestra física y mecánica opera con *un mundo diferente* y éste es el mundo del espacio homogéneo en el cual se encuentran unos mecanismos que también se mueven mecánicamente. Remplazando a la brujería con semejante mecanismo, «la ciencia» festejó solemnemente su victoria sobre la hechicería. Pero he aquí que resucita una doctrina nueva, más exactamente una doctrina muy antigua del espacio.

Resultó posible pensar que un mismo cuerpo, cambiando de lugar y de movimiento, también cambia su forma, y que (bajo la condición del movimiento a la velocidad de la luz) la masa de este cuerpo resulta igual a cero de acuerdo a la conocida fórmula de Lorentz que relaciona la velocidad con la masa. En otras palabras, la mecánica de Newton *no quería* hablar de la hechicería y quizo matarla, por lo que inventó unas fórmulas en las cuales ésta no cabía. Estas fórmulas de por sí, hablando de manera abstracta, son irreprochables y no contienen mitología alguna. Pero los científicos no recurren *únicamente* a lo que se contiene en estas fórmulas. Ellos las utilizan de tal manera que no queda lugar alguno para otras formas del espacio y otras fórmulas matemáticas correspondientes. En esto, pues, está el mitologismo de las ciencias naturales europeas -en la profesión de un sólo espacio predilecto; y es por eso que a ellas les pareció siempre que la hechicería había sido «refutada». El principio de relatividad, cuando trata de espacios heterogéneos y construye fórmulas respecto a la transición de un tipo de espacio a otro, nuevamente hace *pensable la hechicería y el milagro en general*, y sólo por falta de información respecto al objeto y por ignorancia científica en general se puede negarle el carácter científico, por lo menos al aspecto matemático de esta teoría. De suerte que la mecánica y la física de la nueva Europa estaba luchando contra la mitología vieja, pero solamente con los medios desu propia mitología: «la ciencia» no refutó al mito, sino que simplemente un mito nuevo aplastó a la mitología vieja, y nada más. La ciencia pura aquí no tiene nada que ver. Ella es aplicable a cualquier mitología, por supuesto, como un principio más o menos particular. Si la *ciencia* hubiese realmente refutado los mitos relacionados con la hechicería, no podría darse una teoría de la relatividad completamente *científica*. Vemos ahora también que las pasiones que se enardecen en torno a la teoría de la relatividad distan muchísimo de científicas. Esta es una disputa secular entre las dos mitologías. Y no es sin razón, que en el último congreso de físicos

7 En ruso -oborotnichestvo- una especie de brujería que permite cambiar de cuerpo; convertirse en un lobo, en un ave por ejemplo N.T.

en Moscú se ha llegado a la conclusión de que la elección entre Einstein y Newton es una cuestión de fe, y no del conocimiento científico en sí. Unos *quisieran* convertir el universo en un polvo frío, negro y monstruoso, en una nada inabarcable e inconmensurable; los otros quieren recoger el universo en un semblante finito y expresivo con pliegues y rasgos en relieve, con energías vivas e inteligentes (aunque con mayor frecuencia ni los unos ni los otros entienden o son conscientes de sus intuiciones íntimas, que los obligan a razonar de una manera determinada y no de otra).

Así, *la ciencia, como tal, desde ninguna perspectiva puede destruir al mito.* Ella únicamente lo interpreta y levanta sobre él un cierto plano racional, p. ej., lógico o numérico.

4. Habiendo esbozado estas breves ideas sobre la relación entre la mitología y la ciencia, vemos ahora toda su contraposición. Las funciones científicas del espíritu son demasiado abstractas para estar en la base de la mitología. Para la consciencia mítica no existe experiencia científica alguna. No se le puede convencer de algo. En las islas Nicobar se da una enfermedad producida por los vientos contra la cual los aborígenes realizan el rito «tanangla». Cada año se da esta enfermedad y cada vez se realiza el rito. No obstante su evidente inutilidad, nada puede convencer a los aborígenes que dejen de realizarlo. Si aquí actuara la consciencia «científica» y el experimento «científico», aunque en su mínima expresión, ellos habrían comprendido rápidamente toda la inutilidad de este rito. Pero es obvio que su mitología no tiene algún significado «científico» y en ninguna medida es para ellos «ciencia», por eso no es refutable «científicamente». Además de su significado «científico» este acto mítico-mágico puede tener muchos otros sentidos en los cuales ni ha soñado Levy-Bruhl, quien cita este rito como ejemplo de la absurdidad de la mitología. Por ejemplo, este rito incluso puede no tener fin utilitario medicinal alguno. A lo mejor, hasta el mismo monzón nororiental en absoluto es considerado aquí como un principio malo y dañino. Se puede figurar que los aborígenes lo sienten como acto de castigo justo, o de sabia dirección por parte de la divinidad, y no desean en absoluto evitar este castigo, sino que quieren recibirlo con una digna veneración; y quizás este rito tiene ese significado precisamente. ¿Y quién sabe qué significado puede tener este rito, si se traslada el pensamiento al terreno de la mitología real? Los investigadores semejantes a Levy-Bruhl para quienes la mitología es siempre una cosa terriblemente mala, y la ciencia -una cosa terriblemente buena, nunca entenderán nada en los ritos semejantes a «tanangla». Desde su punto de vista se puede decir únicamente que esto es una ciencia muy mala y un pensamiento infantil incapaz, un montón absurdo de manipulaciones idiotas. Pero esto significa precisamente que Levi-Bruhl e investigadores semejantes a él no comprenden nada en la mitología. «Tanangla» no aspira al carácter científico. Sería una cosa salvaje y estúpida criticar las sonatas de Beethoven por su «no cientificidad». Registrando el simple hecho de «tanangla» y ofreciendo su interpretación «científica», estos científicos no sólo no brindan una revelación esencial del mito, sino que impiden que nosotros lo hagamos por nuestra cuenta, puesto que ¿cómo puedo averiguar yo los verdaderos contenido y sentido míticos de «tanangla» si ni lo he visto, ni el autor me ha revelado este contenido, ofreciéndome, en cambio, una «crítica» del rito desde su propio «científico» punto de vista, convencional para mí? De suerte que el mito es extracientífico y no se fundamenta en alguna «experiencia» «científica».

Se afirma que la *constancia de fenómenos naturales* debía, desde tiempos muy remotos, inducir al hombre a interpretar y explicar estos fenómenos y que, por consiguiente, los mitos son precisamente estos intentos de explicar la regularidad de la naturaleza. Pero esto es una idea puramente apriorística que con igual éxito puede ser remplazada por otra opuesta. ¿En efecto, porqué *la constancia* desempeña aquí un papel y precisamente tal papel? ¿Si los fenómenos suceden constante e invariablemente (como el cambio de día y de noche o de las estaciones del año), qué motivo hay aquí para sorprenderse y verse en la necesidad de inventar un mito científico-explicativo? La consciencia mítica antes, quizás, meditará en algunos fenómenos raros, extraordinarios, impresionantes y singulares y, antes que su explicación causal, dará su representación expresiva y figurativa. Así pues, la constancia de las regularidades de la naturaleza y la observación de ellas no dicen cosa alguna sobre la esencia o el origen del mito. Por otra parte, en esta explicación del origen del mito como una especie de ciencia primitiva, se encierra una vez más un punto de vista heterogéneo convencional sobre el objeto y no la revelación inmanente esencial del contenido del mito. *En el mito de Helios* no hay astronomía alguna en absoluto, incluso si se hace una hipótesis poco probable de que este mito fue inventado con el fin de explicar la constancia en el movimiento visible del sol. En la narración bíblica de los siete días de la creación no hay ni astronomía, ni geología, ni biología, ni ciencia en general. Todos los intentos de los teólogos de «descifrar» la narración de Moisés desde las posiciones de las teorías científicas modernas deben ser considerados como una perfecta falta de gusto y completa vaguedad. También son generalmente conocidos los libres ejercicios de algunos «teólogos» en la «interpretación del Apocalipsis». A pesar de que la patrística clásica evitaba cuidadosamente tal interpretación, a pesar, también, de que las complejas imágenes del Apocalipsis pueden ser sustituidas por centenares de hechos históricos, - con todo, el número de estos «apocalípticos» no disminuye, sino incluso, quizás, aumenta. Por lo común aquellos de los «fieles» que no saben pensar filosóficamente y dialéctico-dogmáticamente se dedican a la «interpretación del Apocalipsis», puesto que siempre ha sido más fácil soñar que pensar. No quieren comprender de ninguna manera que el mito debe ser tratado *también míticamente*, que el contenido *mítico* del mito de por sí es suficientemente profundo y sutil, suficientemente rico e interesante, significativo por sí sólo, y no requiere interpretaciones ni adivinanzas científico-históricas de ninguna índole. Además el Apocalipsis es una «revelación». ¿Qué clase de revelación será, pues, ésta, si en lugar de la comprensión literal de todas estas asombrosas imágenes apocalípticas le damos derecho a cualquiera de colocar tal o cual época o acontecimiento histórico?

5. Reflexionemos una vez más sobre el concepto de la ciencia pura y tratemos de formular su esencia con mayor precisión; y veremos, cuan lejos está la mitología pura de la ciencia pura.

a) ¿Qué necesita la ciencia como tal? ¿Es necesaria para ella, p. ej., la convicción en la existencia real de sus objetos? Yo afirmo que *las leyes de la física y la química son las mismas tanto en las condiciones de la realidad de la materia como en las condiciones de su irrealidad y subjetividad pura.* Yo puedo estar completamente convencido de que la materia física no existe en absoluto y que ella es producto de mi psique y, a pesar de ello, ser un físico y químico verdadero.

Esto significa que el contenido científico de estas disciplinas no depende de la teoría filosófica del objeto y no necesita de objeto alguno. En segundo lugar, existe una serie de campos del saber en los cuales, no obstante su pleno valor empírico, a las conclusiones se llega por vía de deducción: así son, p. ej., las matemáticas y la mecánica teórica. Otra vez en segundo lugar, si tal o cual ciencia precisan de investigación empírica, e incluso del experimento, nada le impide a tal experimentador científico pensar que él sólo está imaginando todo esto, pero en la realidad nada existe: ni la materia, ni el experimento con ella, ni él mismo. Así, la ciencia no está interesada en el carácter real de su objeto; «una ley de la naturaleza» nada dice de la realidad de ella misma, y aún menos de la realidad de las cosas y de los fenómenos regidos por esta «ley». No merece la pena hablar de que *el mito en este aspecto es completamente opuesto a la fórmula científica.* El mito es completa y enteramente real y objetivo; e *incluso en él nunca puede plantearse la pregunta de que si los fenómenos míticos respectivos son reales ò no.* La consciencia mítica opera únicamente con objetos reales, con fenómenos existentes y concretos al máximo. Es cierto, en la objetualidad mítica se puede constatar la presencia de *diversos grados de realidad*, pero esto no tiene nada en común con la ausencia de todo momento de realidad en la formula de la ciencia pura. En el mundo mítico encontramos, p. ej., fenómenos de brujería, los hechos relacionados con el gorro maravilloso[8], la muerte y la resurrección de hombres y de dioses etc, etc. Todo esto son *hechos de diversa tensión del ser, hechos de distintos grados de realidad.* Pero aquí se trata precisamente no de una extraexistencialidad, sino del *destino de la existencialidad misma*, del juego de distintos grados de realidad del propio ser. Nada semejante hay en la ciencia. Incluso si ella comienza a discurrir de las diferentes tensiones del espacio (como en la moderna teoría de la relatividad), con todo a ella no le interesa esta misma tensión ni el mismo ser, sino la *teoría* de este ser, *las fórmulas y las leyes* de este espacio heterogéneo. El mito, en cambio, es el ser mismo, la realidad misma, la misma concreticidad del ser.

b) Luego, ¿acaso la ciencia necesita del *sujeto* de la investigación? Hemos dicho que el contenido de cualquier «ley de la naturaleza» es algo que no dice absolutamente nada de los objetos. Ahora debemos declarar categóricamente que él tampoco *dice nada del sujeto de la investigación.* Las personas acostumbradas a la metafísica inconsciente y a la mala mitología me atacarán inmediatamente y repetirán por milésima vez la aburrida verdad que me hace sentir una leve nausea: ¿cómo podría surgir y desarrollarse la ciencia si no existieran ni los objetos de investigación ni aquellos que esta investigación realizan?. De estas objeciones sólo siento nausea y dolor en la nuca. No discutiré estos problemas aquí. Sólo diré que en ninguna de las «leyes de la naturaleza» puedo encontrar unas u otras peculiaridades de su creador científico. He aquí la ley de la gravedad. ¿Quién la ha inventado y deducido? ?Cuándo, dónde y cómo vivió su autor? ¿Cómo es el carácter y la personalidad de este autor? no sé absolutamente nada. Si no lo he averiguado de *otras fuentes*, la «ley» misma no me dirá nada sobre esto.»La ley de la naturaleza» no es otra cosa que una «ley de la naturaleza». En su contenido semántico no se encuentran ningunas indicaciones, en absoluto, sobre algún tipo de sujetos o algún tipo de objetos.

---

8 En el folklore ruso equivale a la capa maravillosa en el folklore español. N. T.

Dos por dos es cuatro: ¡traten de señalarme al autor de esta tesis aritmética! El mito en este aspecto es, por supuesto, perfectamente opuesto a la fórmula o la «ley» científica. Todo mito, si bien no siempre indica al autor, siempre *él mismo es un sujeto.* El mito siempre es una personalidad viva y actuante. También es objetivo y este objeto es una personalidad viva. En cambio, una tesis de la ciencia pura es extraobjetiva y extrasubjetiva. Ella es simplemente tal o cual dación de forma lógica, una forma semántica. Y es preciso ser un metafísico muy estrecho y específico para pensar que la ciencia pura es material, o, al contrario, es subjetivo-psíquica. Esto, por supuesto, no significa que para *su realización* no necesite de cosas o no necesite de sujetos que la creen. Pero ¿quién sabe cuántas cosas necesita la ciencia para *su real realización*?.

c) Pero si escrutamos más atentamente la esencia de la ciencia pura, descubriremos que su contenido semántico puro, propiamente dicho, *ni siquiera necesita de una verdad acabada y concluida.* Para que la ciencia sea ciencia no se requiere sino *una hipótesis* nada más. *La esencia de la ciencia pura está en plantear una hipótesis y sustituirla por otra más perfecta, si hay fundamentos para ello.* Naturalmente, estamos hablando todo el tiempo sobre la ciencia como tal, sobre la ciencia pura. Sobre la ciencia como una suma de ciertas regularidades semánticas, pero no sobre la ciencia real que siempre es portadora de múltiples propiedades que dependen de la época histórica dada, de las personas que la crean en la realidad, de todo el medio fáctico, sin lo cual la ciencia no es más que una construcción abstracta, extratemporal y extraespacial. El científico actuante y creador real siempre es más complejo que sus tesis abstractas, científicas, puras. Y he aquí que la metafísica de los tiempos nuevos casi siempre ha conducido a que p. ej., el concepto de materia se hipostasíe y se proyecte en el aspecto de una cosa real, el concepto de fuerza siempre se comprendía de modo real-naturalista, es decir, en principio no se distinguía en nada de las fuerzas demoníacas de la naturaleza (tal como lo encontramos en distintas religiones), pero con evidentes indicios de la degeneración racionalista. ¿Acaso todo esto es requerido por *la ciencia* como tal?. No le hace falta en absoluto. El quehacer del físico es el de demostrar que entre ciertos fenómenos existe una cierta dependencia. El físico como físico no puede ni debe hablar de que si esta dependencia e, incluso el mismo fenómeno, existen *realmente*, de que si esta dependencia existirá *siempre* y *eternamente*, si ella es verdadera en el sentido absoluto. Todos estos infinitos físicos, químicos, mecánicos y astrónomos tienen *representaciones perfectamente teológicas* de sus «fuerzas», «leyes» , «materia» , «electrones», «gases», «líquidos», «cuerpos», «calor», «electricidad», etc. Si ellos fueran físicos, químicos, etc, puros, se limitarían a deducirsólo las leyes mismas y nada más, aún más, toda clase de «leyes» incluso las más básicas e inquebrantables se interpretarían por ellos sólo cómo hipótesis. Esto sería la ciencia pura. *En esto ha acertado infinitamente el neokantismo*, que destruye losprejuicios teológicos de la problemática pseudocientífica moderna. Claro está, hay que tener en cuenta que aquí se trata de la ciencia *pura* exclusivamente, y que *realmente* nunca existe tal ciencia pura, que éste no es un análisis de la ciencia históricamente real, sino de sus fundamentos y estructuras teórico-semánticas. Desde esta perspectiva se hace evidente tanto el dominio mitológico en la ciencia moderna, en sus «prácticantes» ingenuos, en toda clase de

experimentadores y trabajadores científicos que no piensan filosóficamente, como la completa disimilitud entre la naturaleza de la ciencia y la naturaleza de la mitología.

El mito nunca es sólo una hipótesis, sólo una simple posibilidad de la verdad. ¿Para qué necesita un científico la verdad absoluta o incluso el ser absoluto?. He aquí que he inventado un perfeccionamiento en el aparato telefónico, he introducido importantes correctivos en la teoría del movimiento del planeta o, finalmente, como filólogo he estudiado la historia de algún término o de una parte del discurso, de una forma sintáctica en una lengua dada, - ¿qué tiene que ver el ser absoluto aquí?. En cambio, el mito siempre se apoya en hechos que existen precisamente como hechos. Su ser es el ser absoluto. He deducido la ley de la expansión de gases bajo calentamiento. ¿Para qué necesidades voy a considerar a mi ley una realidad indiscutible y una verdad inamovible?. Ella es sólo una hipótesis, incluso si fuera reconocida por todos y existiera durante varios siglos. Por supuesto, uno puede creer en «su correspondencia con la realidad verdadera». Pero ésta su creencia no le agrega nada a «la ley» misma, y por eso no le es necesaria. El hipotetismo de la ciencia no le impide construir puentes, acorazados o volar en aeroplanos. En este hipotetismo y funcionalismo, en este panmetodismo se encierra el realismo *puramente* científico, auténticamente científico. No es así la ciencia real, no es así la vida real y no es así, por consiguiente, la mitología. El mito no es una realidad hipotética sino *fáctica*, no es la función sino el resultado, la cosa, no es una posibilidad sino la realidad, además la realidad percibida, creada y existente vital y concretamente.

6. Otra explicación muy importante -y podemosconsiderar el problema de la delimitación de la mitología y de la ciencia resuelto en principio-, se trata de que no se puede llevar la oposición entre la mitología y la ciencia hasta el absurdo de afirmar que *a la mitología no le es característica ninguna veracidad o, por lo menos, ninguna regularidad.* Hasta tal absurdo lleva su doctrina del mito E. Cassirer. Según su doctrina, el objeto de la consciencia mítica es una indistinción total y de principio entre lo «verdadero» y lo «aparente», ausencia completa de grados de certeza, donde no hay ni el «fundamento», ni lo «fundamentado». Luego, según Cassirer, en el mito no hay distinción entre «la representación» y «la realidad», entre «lo esencial» y «lo inesencial». En esto está su oposición radical a la ciencia. Cassirer tiene razón, si tenemos en cuenta la oposición «científica» de «lo verdadero» y «lo aparente», de «lo representado» y de «lo real», «lo esencial» y «lo inesencial». En el mito no hay oposición «científica» de estas categorías, porque el mito es la realidad inmediata respecto a la cual no se construyen aquí hipótesis abstractas. Pero Cassirer tergiversa gravemente la realidad mítica, cuando le niega *toda* posibilidad de las oposiciones que acabamos de mencionar. En el mito hay su veracidad *mítica*, su autenticidad *mítica*. El mito distingue o puede distinguir entre lo verdadero y lo aparente y entre lo representado y lo real, *pero todo esto sucede no por la vía científica, sino por vía mítica también.* Cassirer se dejó arrastrar por su antítesis de la mitología y de la ciencia y la llevó al absurdo completo. ¿Cuando el cristianismo luchaba contra el paganismo, acaso en la consciencia de los cristianos no habia *valoración* de los mitos paganos? ¿Acaso entonces la consciencia mítica no separaba unos mitos de otros, precisamente desde el punto de vista *de la verdad*? ¿En qué, entonces, consistía

esta lucha?. La consciencia mítica cristiana luchaba contra la consciencia mítica pagana por una verdad *mítica* determinada. Por supuesto, aquí no había lucha por una verdad científica, especialmente si la ciencia la comprendemos de manera rigurosa y abstracta como lo hacemos nosotros y como lo hace con toda razón Cassirer. Pero en el mito hay su veracidad también mítica, sus propios criterios también míticos de veracidad y de autenticidad, regularidades y métodos míticos[9]. Si tomamos cualquier mitología, nosotros, después de un estudio suficiente podemos descubrir el principio general de su construcción, el principio de relación recíproca de sus imágenes. La mitología griega encierra una estructura determinada, un método determinado del surgimiento y formación de distintos mitos e imágenes míticas. Esto significa que la mitología dada se alinea a partir de un criterio que para ella es específico y verdadero. Por él ella se diferencia de cualquier otra mitología, como la mitología pagana se diferencia de la cristiana, aunque por separado encontremos una cierta similitud e incluso identidad en las leyes de la creación de mitos. También la lucha de la mitología gnóstica contra la cristiana ortodoxa, o la protestante contra la católica fue posible sólo porque a la consciencia mítica le es inherente la categoría de veracidad. Si a todo mito le fuera indiferente el problema de «lo real» y de «lo aparente», no sería posible ninguna lucha al interior de la propia consciencia mítica.

Conclusión general: el mito no es una construcción científica y, en particular, una construcción de la ciencia primitiva, sino *comunicación recíproca entre el sujeto y el objeto que contiene su propia veracidad y autenticidad extracientíficas y puramente míticas, su regularidad y estructura básicas.*

9 CASSIRER, E. ***Philos d·symbol***. Formen II Das mythische Denken. Berl. 1925.II.S. 47-53.

IV EL MITO NO ES UNA CONSTRUCCIÓN METAFÍSICA.

Para lograr claridad en el concepto de mito es necesario referirnos a esta delimitación también. Para las personas que perciben la realidad mítica de manera imprecisa es una tentación muy grande confundir la mitología con la metafísica. Estas mismas personas en su mayoría tienen también nociones muy imprecisas de la metafísica. La metafísica trata de algo extraordinario, elevado, «del más allá»; y la mitología trata de algo extraordinario, elevado, «del más allá». Significa, que la metafísica y la mitología son lo mismo. Con frecuencia, especialmente ahora, se pueden encontrar semejantes identificacionescallejeras: la metafísica = el misticismo, el espiritualismo = el espiritismo, la religión = la metafísica, la metafísica = el espiritualismo o el espiritismo, la filosofía transcendente = la filosofía transcendental, la religión = el idealismo y etcetc. Sobre la base del salvajismo filosófico se pueden inventar miles de identificaciones semejantes. Y debemos decir con toda firmeza que como la mitología no es invención fantástica, no es idealismo, no es ciencia (la religión tampoco es invención fantástica, ni idealismo, ni ciencia, ni metafísica, ni transcendentalismo, ni espiritualismo, ni espiritismo) de igual modo la mitología no es, desde ninguna perspectiva, metafísica. Por metafísica vamos a entender lo corriente: la doctrina naturalista del mundo suprasensible y de su relación con el mundo sensible; se piensan dos mundos opuestos el uno al otro, como dos cosas grandes, y se interroga sobre la naturaleza de su interrelación.

1. A primera vista puede parecer que si la realidad mítica es una realidad fantástica, irreal, del más allá, entonces no puede ser que la mitología y la metafísica no sean idénticas. De hecho, semejante identificación una vez más no es una descripción de la realidad mítica tal como es, sino una introducción de puntos de vista heterogéneos, completamente particulares.El mito es un cuento de hadas. ¿Para *quién* es un cuento? ¿Para aquel que es él mismo sujeto mítico y que vive este mito?. *De ninguna manera. Para la consciencia mítica como tal, el mito no es el ser fantástico, ni siquiera simplemente transcendente.* Es el ser más real y vivo, más directo e incluso sensorial. Es un cuento para un *positivista*, y eso no para cualquiera, sino, especialmente, para el positivista de los siglos XVII-XIX. Caracterizando al mito como una realidad fantástica del más allá, no revelamos la esencia del mito, sino manifestamos nuestra actitud frente a él, es decir, caracterizamos no al mito sino a nosotros mismos. Sea el mito un cuento. Pero esto es cierto únicamente si recordáramos con seguridad que este cuento es el ser real y hasta sensible, que no es en absoluto del más allá, y si finalmente es del más allá, no lo es de manera como algunos metafísicos enseñan su ser suprasensible, sino de tal manera que esta cualidad del más allá se manifieste visiblemente como un acontecimiento vital, real y palpable. Esta claro que la simple indicación de la suprasensibilidad no ayudará aquí en nada. *El mito es el ser mucho más sensible que suprasensible.* Los héroes míticos nacen, viven, mueren;

entre ellos tienen lugar escenas de amor, celos, envidia, autosacrificio: ¿por qué a todo esto debemos considerarlo metafísica? Yo afirmo que los colores, percibidos por nosotros siempre *míticamente*, son necesariamente sensibles no obstante que se les puede atribuir cualidades que no les son propias. Así cualquiera ha percibido de manera completamente real, por ejemplo, colores *cálidos*, colores *fríos*, colores *duros*. Esto significa que en la percepción dada (debemos llamarla mítica) el calor y el frío se perciben por *la vista*, son *visibles*. ¿Por qué esto no es una visibilidad de lo más real y por qué debemos considerarla metafísica? Yo puedo oír (y cualquiera ha oído) *el acero*, puesto que quién no conoce una voz de *acero* y una voz *argentina*? En vano los teóricos de la música hablan únicamente de *la altura* del sonido. Los sonidos no sólo son altos, sino también *delgados*, *gruesos*, y los griegos hablaban de sonidos *agudos* y *pesados*. Luego, sin duda, los sonidos suelen ser de volumen grande o pequeño, espesos, transparentes, claros, oscuros, dulces, ásperos, blandos, elásticos y etc. En mi opinión, con la vista se puede percibir la blandura y la suavidad, el peso y el sabor de una cosa. Y por eso ni la vista, ni el oído se tornan metafísicos, aunque indudablemente adquieren aquí el significado mitológico. La lamparilla que apenas cintila en la oscuridad absoluta delante del ícono, es dictada, sin ninguna duda, por las intuiciones de un corazón débil, pero sincero, cálido y con frecuencia ardiente, envuelto en la oscuridad del noser, y ansioso, en la medida de sus pocas fuerzas, del ser auténtico, que se presenta iluminando todo de acuerdo a la medida de esa ansia. Traeré un extraordinario ejemplo de representación mítica; con él debemos convencernos de que la mitología tiene muy poco en común con la metafísica. Esto son las aventuras del filósofo Joma Brut en el «Vii» de Gogol[10].

«Una cierta «abuelita» con un fulgor extraordinario en los ojos se acerca a Joma. «El filósofo quiso rechazarla con las manos, pero con asombro vio que éstas no podían levantarse. Los pies no se le movían tampoco, y con espanto vio que ni siquiera la voz salía de su boca. Las palabras se agitaban sin sonido en sus labios. Sólo percibía el latido de su corazón. Vio cómo la vieja se acercaba, le doblaba las manos, le inclinaba la cabeza, saltaba con la rapidez de ungato sobre su espalda y le daba un golpe con una escoba en un costado, haciendo que él, dando saltos como un caballo, la llevara sobre sus hombros. Todo esto ocurrió tan rápidamente que el filósofo no podía recobrarse. Se asió con ambas manos las rodillas con intención de sujetarse los pies, pero éstos, con gran asombro suyo, se levantaban contra su voluntad y daban saltos más rápidos que los de un corcel circasiano. Cuando ya habían salido del caserío y ante ellos se abría la llanura lisa, junto a la que se extendía un bosque negro como el carbón, se dijo a sí mismo: «Vaya, vaya...! pero si es una bruja!» «Sentía algo pesado, incomprensible y dulce que le oprimía el corazón». Más adelante Joma ve en el fondo una ondina. «Ella volvía hacia él su rostro con ojos claros y penetrantes, con un canto que traspasaba su alma y se acercaba a él. Ya estaba en la superficie, pero luego, temblando de cristalina risa, se alejaba otra vez y se tendía en el agua y su pecho nebuloso, de pálida porcelana, brillaba bajo el sol, mientras las ondas la salpicaban de abalorios y toda ella temblaba y sonreía dentro del agua. ¿Veía en realidad todo esto o le parecía verlo? ¿Qué era? ¿Un sueño? ¿Y esto

10 Nikolai Gogol. Escritor ruso (1809-1852). N.T.

otro? ¿Qué era? ¿Viento o música? Sonaba, sonaba y oprimía y penetraba el alma con su insoportable tesitura. ¿Qué es todo esto?, pensaba el filósofo Joma Brut, mirando hacia el fondo y corriendo a todo correr. El sudor caía a chorros por su rostro; sentía un placer diabólico a la vez dulcey terrible. A veces le parecía que no tenía corazón, y asustado se llevaba la mano al lugar en que éste debía encontrarse».

Gogol en este fragmento da pruebas de la *intuición* no simplemente poética, sino precisamente *mítica*, creando genialmente toda una gama de estados anímicos míticos. Y nosotros comprendemos perfectamente que este estado extático que lleva hasta un ataque cardíaco y un delirio místico-sexual tiene muy poco en común con la metafísica la cual, de alguna manera, también habla de lo «suprasensible», pero no tiene ni rastro de estos afectos reales, estos afectos carnales, frecuentemente casi animales.

2. Además, la metafísica en cierto modo sólo se relaciona con lo «suprasensible», mientras la mitología principalmente tiene que ver con lo sensible. *La metafísica es una ciencia* o trata de *ser una ciencia o una doctrina pseudocientífica* de lo «suprasensible» y de su relación con lo «sensible», mientras que la mitología no es una ciencia, sino la actitud vital ante lo circundante.

El mito desde ningún aspecto es científico, ni aspira a la ciencia; es absolutamente acientífico, más exactamente, extracientífico. El mito es absolutamente espontáneo e ingenuo y no requiere de algún trabajo especial del pensamiento, menos aún del trabajo científico o científico-metafísico. El pensamiento trabaja en el mito no más de lo requerido para pensar en el trato con cosas y hombres comunes y corrientes. En cambio, para la metafísica son necesarias tesis argumentadas, conclusiones sistematizadas, claridad terminológica y carácter bien pensado del lenguaje, análisis de conceptos.

3. Para la consciencia mítica todo es un hecho existente, sensorialmente perceptible. No sólo los mitos paganos nos impresionan con su constante corporeidad, visibilidad y tangibilidad. Así son, en gran medida, los mitos cristianos también, no obstante la reconocida incomparable espiritualidad de esta religión. Tanto los mitos indúes, egipcios griegos como los cristianos no contienen en absoluto intuición o doctrina alguna especialmente filosóficas o filosófico-metafísicas, aunque sobre su base sí surgieron, y en principio pueden surgir respectivas construcciones filosóficas. Tomense los puntos más iniciales y centrales de la mitología cristiana y se verá que ellos también son lo fenoménico perceptible y lo físicamente tangible. Por muy espiritual que sea la representación cristiana de la Divinidad, esta espiritualidad se refiere al sentido mismo de esta representación, pero su contenido inmediato, aquello en que esta espiritualidad está dada y expresada es siempre concreto hasta la figuratividad sensorial. Es suficiente mencionar la «comunión del cuerpo y la sangre» para convencerse de que incluso la mitología más «espiritual» siempre opera con imágenes sensoriales pues es imposible sin ellas y, en este sentido, es un antípoda completo de la metafísica como doctrina abstracta, científica o pseudocientífica de lo suprasensible.

4. A todo esto hay que agregar, que como todas nuestras delimitaciones del mito en relación con otras esferas de la creación humana tiene carácter tanto negativo como también positivo, apropiándonos de estas esferas aquello en que es preciso ver la similitud auténtica de ellas con el mito, la confrontación de la mitología con la metafísica debe llevarnos no simplemente al juicio negativo de que la mitología no es metafísica, sino también al señalamiento de aquellos aspectos en la metafísica que realmente son similares a la mitología y cuya noción tergiversada conduce a muchos a la directa identificación de la mitología con la metafísica en general. Estoy pensando en el propio núcleo central de toda metafísica -la teoría de la relación entre lo suprasensible y lo sensible. Ya está claro para nosotros que aquí se debe rechazar el momento de la *doctrina* misma, de la *ciencia*: el mito no es ciencia ni filosofía y no tiene ningún tipo de relación directa con ellas. Que la relación de estos dos mundos no es en el mito una construcción abstracta, ni una relación naturalista causal -esto también esta claro para nosotros: semejante dualismo rompería la realidad mítica en dos partes; y en lugar de la figuratividad animada de la vida, donde el fenómeno sensible y la esencia suprasensible se funden en la imagen indivisible e indescomponible de la vida, tendríamos por un lado un fenómeno sin la esencia, es decir, sin sentido, sin forma, y, por el otro, la esencia sin fenómeno, sin manifestación, la esencia abstracta, solamente pensable pero no plasmada en la realidad. Pero surge una pregunta: ¿acaso se puede considerar inesencial para el mito la misma *antítesis de lo sensible y lo suprasensible*, no la separación del hecho, sino *la antítesis puramente semántica* que incluso podría ser reconciliable en una cierta síntesis nueva? ¿A pesar de todo no será característico del mito un cierto *extrañamiento* aunque no sea ideal-semántico , ni científico-hipotético, ni metafísico-naturalista, ni, finalmente, filosófico en general? Confrontando la mitología con la ciencia y con la metafísica, decimos que, mientras estas últimas son exclusivamente lógico-abstractas, la mitología en todo caso les es opuesta, que ella es sensorial, palpable, vitalmente directa y sensible. ¿Pero significa esto que lo sensible, por el sólo hecho de ser sensible, es el mito, y significa esto que en el mito no hay ningún tipo de extrañamiento ni por lo menos un tipo de jerarquicidad?. No es preciso escrutar por mucho tiempo la naturaleza del mito para notar que *en él existe, y le es especialmente inherente a su naturaleza, un cierto extrañamiento y una cierta jerarquicidad*. Por muy real que haya sido la cabalgata de Joma Brut sobre la bruja y de ésta sobre él -con todo, aquí hay algo distinto de cuando la gente simplemente monta a caballo o hace pasar el caballo al otro lado del río en una balsa. Y cualquiera dirá que, aunque el mito sea sensorial, sensible, palpable, visible, con todo hay aquí algo de necesario, de algún modo *extrañado* de la realidad cotidiana, profundo y, de alguna manera, superior en la serie jerárquica del ser. Todavía no sabemos qué clase de extrañamiento es este. Pero ya sabemos que no tiene nada en común ni con el distanciamiento del análisis científico de su objeto ni con la separación entre la esencia y el fenómeno (cuando se oponen como dos hechos que actúan causalmente el uno sobre el otro), ni, finalmente, con la separación de la invención fantástica arbitraria de los hechos empíricos realmente existentes. Si este extrañamiento es característico de la metafísica, entonces podemos decir que hay algo metafísico en la mitología. Pero si para la metafísica es esencial algo diferente, entonces la mitología no es la metafísica y ni siquiera tiene rasgos metafísicos.

En la mitología hay algo insólito, novedoso, fabuloso, extrañado del trascurrir empírico de los fenómenos. Es probablemente esto lo que condujo a muchos a identificar la mitología con la metafísica, para lo cual, como ahora nos hemos convencido, no existe fundamento alguno. Hay un parecido, y eso que muy lejano, en que el mito contiene un momento suprasensible que aparece como algo singular e inesperado. Pero de aquí hasta una doctrina metafísica falta mucho. El mito no es una construcción metafísica, *sino una actualidad realmente, materialmente y sensorialmente creada, que al mismo tiempo es extrañada del curso cotidiano de fenómenos y, por consiguiente, contiene diferentes grados de jerarquicidad, diferentes grados de extrañamiento.*[11]

11 En ruso otreshennost- enajenamiento, ensimismamiento.Del verbo otrechsya -renunciar.También tiene el significado de renunciamiento.Tiene implicación mucho mas poética que otchuzhdenie (enajenación), utilizado con frecuencia en textos filosóficos y económico-políticos. Emplearemos el término otreshennost como sustantivo y extrañado, en español, cuando sea adjetivo.N.T.

V. EL MITO NO ES UN ESQUEMA NI UNA ALEGORÍA.

Con esta delimitación afrontamos de lleno el problema de la interrelación mítica de lo sensible y de lo suprasensible, a pesar de que no lo resolvemos completamente, sino que sólo esbozaremos su sentido general. Aquí, sin embargo, conviene cuidarse de múltiples equivocaciones y evitar el uso acrítico y tosco de algunos conceptos y términos populares.

1. Ante todo es necesario fijarse en qué es *alegoría*. Desde el principio mismo debe ser claro que alegoría es, ante todo, una forma *expresiva*, una forma de *expresión*. ¿Qué es expresión? Para la expresión no es suficiente *el sentido* o *el concepto* por sí mismo, por ej., el número. El ser expresivo es siempre una síntesis de dos planos, el uno más externo, evidente y el otro interno, sobreentendido, intelectivo. La expresión es siempre una síntesis de algo interno y de algo externo. Es la identidad de lo interno y de lo externo. Tenemos aquí *algo*, pero no lo contemplamos simplemente como tal, sino que inmediatamente, simultaneamente e inseparablemente de él también captamos algo distinto, de tal manera que lo primero resulta sólo una faceta, un signo de lo segundo, un indicio de lo segundo, *su expresión*. El propio término *expresión* señala cierta dirección activa de lo interno hacia lo externo, *cierta autotransformación de lo interno en lo externo*. Ambos aspectos por un lado son idénticos hasta la completa indistinguibilidad, de tal manera que en la expresión se ve sólo un objeto único numéricamente no descomponible, y, por el otro, son distintos hasta la completa oposición, de tal manera que se ve la aspiración del objeto de revelar sus posibilidades internas y colocarse en una interrelación cognoscitiva, reveladora y semántica más íntima con lo circundante. Así, la expresión es la síntesis y la identidad de lo interno y de lo externo, *la identidad y la distinción recíprocas de lo interno y de lo externo*. La Alegoría es el ser *expresivo*. Por consiguiente, la alegoría también tiene algo interno y algo externo; y lo específico de la alegoría se puede descubrir, por lo tanto, únicamente como uno de los tipos de interrelación entre lo interno y lo externo en general.

2. En general, ¿Qué tipos de interrelación son posibles? Son muchos. Pero siguiendo a Schelling[12], se puede señalar entre ellos tres tipos básicos. Al hacerlo tendremos en cuenta que nuestros términos lo «interno» y lo «externo» son términos muy generales y pueden ser sustituidos por otros más estrechos y más específicos desde uno u otro punto de vista. Así, cuando hablamos de lo «externo» como manifestación de lo «interno», notamos que todo «externo» es *un caso particular* de lo «interno», que es precisamente el «interno» que se ha revelado en el exterior. En otras palabras, lo más «interno» es también lo más *general*, y lo más «externo» es a la vez lo más *particular*. Así mismo se puede decir, que lo

12 Schelling. Philos d Kunst. S. Ww. 1 5, Párrafo 39.

más «interno» es lo más *abstracto* y lo más «externo» es más *concreto* o que lo más «interno» es más *ideal, semántico*, y lo más «externo» es más *real, figurativo.* Se puede encontrar muchas características similares. Pero, lo que importa es la antítesis más central y general que está en la base de todas las antítesis particulares mencionadas arriba. Nos ocuparemos de ella sin importar su denominación.

En primer lugar, es posible una expresión en *la cual lo «interno» puede pesar más que lo «lo externo»*. ¿Qué significa esto? Significa que en la forma expresiva notamos tal tipo de lo «interno» que se ha sometido lo «externo», y este último existe sólo en cuanto sea necesario para la revelación de lo «interno» únicamente. Existe algo *general*, pero se expresa de tal manera que no se involucra nada *particular* para la comprensión de este general. En este caso lo particular tiene la finalidad únicamente de mostrar lo general, lo *puramente* general, que por su sentido es ajeno a toda particularidad. Así es, por. ej., todo *mecanismo.* En el mecanismo está dada la idea general; y todo lo particular de lo cual él se compone, distintas ruedas y tornillos, no añaden nada a esta idea. La idea del mecanismo no se enriquece en absoluto si se le adicionan distintas partes por separado o todas las partes juntas del mecanismo. De igual manera, las distintas partes del mecanismo unidas por una idea general reciben esta idea en un aspecto completamente abstracto y general. Ella no las modifica como tales, sino únicamente da el *método de su combinación.* De aquí que el mecanismo es inevitablemente *esquemático.* Encarna una idea que es ajena a su material; y esta idea, este su «interno» permanece sólo como el método de combinación de distintas partes, como un *esquema* a secas. Tal es la primera forma expresiva, el *esquematismo.* Se puede estar seguro de que *el mito en ningún caso es un esquema*. Si así fuera, entonces en el mito su parte suprasensible, ideal, se convertiría en una idea abstracta, y su contenido sensible quedaría como inesencial y no agregaría nada nuevo a la idea abstracta. El mito siempre trata no de mecanismos, sino de *organismos*, aún más, de *personas*, de seres vivientes. Sus personajes no son ideas y métodos abstractos de construcción e intelección de la realidad sensible, sino que son la realidad sensible misma que respira calidez y energía de la vida. Aquí es importante precisamente lo «externo», lo «concreto», lo «sensible», lo «particular», lo «real», lo «figurativo».

En segundo lugar, la expresión puede ser una alegoria . Aquí encontramos la interrelación inversa entre lo «interno» y lo «externo». Aquí lo «externo» pesa más que lo «interno», lo «real» es más pleno e interesante que lo «ideal». En el esquema lo «interno», la «idea», no se unía a lo «externo», a la «cosa», pero como de todas maneras es una expresión, entonces la «idea» «interna» estática y el sentido se han convertido aquí en el «método» o la «ley» de la «intelección», de la «exterioridad» de las «cosas» de lo «sensible». A esto se limitaba la expresividad del esquema. Otra situación encontramos en la alegoría. Aquí se da , ante todo, lo «externo» o la «imagen», el fenómeno sensible y se anula la autonomía de la «idea». Sin embargo, la alegoría es, no obstante, una expresión, y por eso en ella no puede estar presente únicamente la «apariencia» como tal. Esta «apariencia» debe, de alguna manera, señalar lo «interno» y testimoniar una idea. ¿Qué clase de idea es ésta? Por supuesto, ya que entre las dos esferas

existe desequilibrio, esta idea puede ser deducida de su naturaleza abstracta y no aparente. Ella debe aparecer como no aparente, debe *expresarse como no expresada*. Esto significa que obtenemos una «imagen» en la cual está incorporada una «idea» abstracta, y obtenemos una «imagen» que hace visible la idea no expresada, no manifestada, -obtenemos una imagen como *ilustración*, como una explicación más o menos accidental de la idea, que no le es necesaria en absoluto, una explicación no relacionada esencialmente con la idea misma. El ejemplo más típico y evidente de alegoría poética es la fábula. En las fábulas de Krilov[13] actúa y habla una hormiga, pero ni el autor de la fábula, ni sus lectores, para nada piensan que la hormiga puede efectivamente actuar y hablar como allá se representa. La libélula «es atormentada por una angustia cruel». Pero mientras se lee la fábula a nadie se le ocurre pensar realmente que la libélula sea capaz de tener emociones tan complejas. Por consiguiente, la «imagen» aquí significa una cosa, y la idea -algo completamente distinto. Ellas están materialmente separadas. Claro está que de alguna manera ellas están relacionadas, de otro modo la misma expresión no existiría. Pero este vínculo es un vínculo tal que ambos aspectos, la «idea» y la «imagen», no se incorporan plenamente la una en la otra, sino que la «imagen» se identifica solamente con la idea abstracta pura sin traducirla completamente en «imagen». Sobre esta comprensión alegórica se construyen un sinfín de teorías mitológicas. Se puede afirmar que casi todas las teorías mitológicas del siglo XIX -la «mitológica», la antropológica, etc- padecían este vicio colosal. Los héroes de Homero -Aquiles, Odiseo y otros- por alguna razón inexplicable se reducían a diferentes «fenómenos de la naturaleza». En todas partes veían el sol ya ascendente, ya poniente, o fenómenos atmosféricos en general, y, a veces, veían en estas imágenes míticas la deificación de algunos personajes históricos. Los héroes míticos no se presentaban en estas teorías simplemente como héroes míticos , pero sí en un peculiar sentido traslaticio. Ellos indicaban una realidad distinta, más importante y más inteligible, y de por sí no eran realidad auténtica y definitiva. Al mito, por supuesto, esta interpretación alegórica no le conviene. Recordemos de una vez por todas: la realidad mítica es una realidad auténtica existente, no es *metafórica*, no es *alegórica*, sino una realidad completamente autónoma, auténtica, que debe ser comprendida tal como es, de manera absolutamente ingenua y *literal*. Aquí ningún alegorismo ayudará. El alegorismo es, en principio, un desequilibrio entre el significado y el significante. En la alegoría la imagen es siempre más grande que la idea. La imagen aquí es pintada ricamente y en pormenores, la idea, en cambio, es abstracta y no aparente. Para comprender la imagen no es suficiente mirarla detenidamente como tal. También es necesario pensar en una peculiar añadidura abstracta para comprender el sentido y la finalidad de esta imagen. En cambio en el mundo la apariencia directa es precisamente aquello que ella significa: la ira de Aquiles es la ira de Aquiles y nada más; Narciso es el joven real Narciso que en el comienzo en efecto fue amado por las ninfas y después en realidad se murió de amor por su propio reflejo en el agua. Incluso si aquí hay algún tipo de alegoría es preciso, ante todo, reconocer la realidad auténtica, no figurada, literal de la imagen mítica, y sólo después de esto plantearse tareas alegóricas.

---

13 Ivan Andriéievich Krilov (1764-1844). Fabulista al modo de La Fontaine, pero creador del «carácter nacional».N.T.

En tercer lugar la expresión puede ser *un símbolo*. En contraposición al esquema y la alegoría aquí encontramos un equilibrio completo entre lo «interno» y lo «externo», entre la idea y la imagen, entre lo «ideal» y lo «real». En la «imagen» no hay nada que no exista en la «idea». La «idea» no es en lo más mínimo más «general» que la «imagen»; y la «imagen» no es algo «particular» en relación con la «idea». La «idea» es dada concreta, sensible, palpablemente, y no sólo se piensa como un concepto abstracto. En cambio la «imagen» en sí se refiere a una «idea» expresada, y no simplemente a una «idea»; y son suficientes la sóla contemplación de la «imagen» misma y los medios puramente «figurativos» para captar por medio de ellos la «idea». Mientras en el esquema la «idea» se identifica con el «fenómeno» de tal manera que este último la sigue mecánicamente sin introducir nada nuevo, es decir, la «idea» se identifica con una «imagen» pura desprovista de idea, y en la alegoría el «fenómeno» y la «imagen» se identifican con la «idea» de tal manera, que esta *última* sigue mecánicamente al «fenómeno» sin introducir nada nuevo, es decir, el «fenómeno» se identifica con una «idea» pura, abstracta, no «manifestada», no «figurativa»; en el *símbolo* tanto la «idea» introduce algo nuevo en la «imagen», como la «imagen» introduce algo nuevo, extraordinario en la «idea»; tanto la «idea» se identifica aquí no con la simple «figuratividad», sino con la *identidad de la «imagen» y de la «idea»*, como la imagen se identifica no simplemente con una «idea» abstracta, sino con la *identidad de la «idea» y de la «imagen»*. En el *símbolo*da lo mismo con qué comenzar; en él no se puede ver ni la «idea» sin la «imagen», ni la «imagen» sin la «idea». El símbolo es una realidad autónoma. No obstante de que sea el encuentro de dos planos del ser, ellos se dan aquí en una *indistinguibilidad absoluta* y plena de tal suerte que ya no se puede indicar dónde está la «idea» y dónde «la cosa». *Esto, claro está, no significa que en el símbolo no se distinga de ninguna manera la «imagen» de la «idea»*. Ellas se distinguen necesariamente, puesto que de otra manera el símbolo no sería una expresión. Sin embargo, ellas se distinguen de tal modo que se ve el punto de su identificación absoluta, se ve la esfera de su identificación.

Por otra parte, aquí hay que trazar una línea divisoria más sutil entre el símbolo por un lado y el esquema y la alegoría por el otro. Recordemos que también estas dos últimas formas como formas expresivas, necesariamente contienen en sí la identificación de lo «interno» y de lo «externo», de la «idea» y de la «imagen» , de lo «general» y de lo «singular». Es que en toda expresión lo «externo» no es algo literalmente e independientemente dado. Ello se toma precisamente como *manifestación* de lo «interno», es decir, por ello se puede juzgar lo «interno», y, por consiguiente, lo último de alguna manera necesaria se contiene en lo «externo» y se identifica con ello. De aquí se desprende claramente, que en lo que se refiere al símbolo, el asunto, propiamente dicho, no está en la identificación misma de lo «interno» y de lo «externo» (ella existe en toda expresión), sino en *lo qué precisamente se identifica y con qué exactamente se identifica, es decir, qué clase de «idea» con qué clase de «fenómeno»* se identifica. El asunto está en que lo «interno» y lo «externo» se dividen en lo «interno» y lo «externo» en el «sentido» y el «fenómeno», o en la «idea» y la «imagen». Existe lo «interno», que en sí mismo contiene diferentes estratos de lo «interno», es decir, lo «interno» como un hecho, un fenómeno de lo «interno» , y -lo «interno» como el sentido, la idea de lo «interno»; y existe lo «externo» que en sí mismo contiene diferentes

estratos de lo «externo», es decir, ante todo lo «externo» como el hecho, el fenómeno de lo «externo», y - lo «externo» como el sentido, la idea de lo «externo». Tomemos lo externo. Una figura geométrica es algo más «externo» y «concreto» que un número abstracto. Pero un círculo hecho de madera o metal es algo más «externo» y más «concreto» todavía que un círculo geométrico. Por consiguiente, los diferentes estratos de la exterioridad son evidentes por sí mismos. Lo mismo se puede decir sobre lo «interno». Una cosa es un concepto abstracto, otra su imagen mental. Lo uno como lo otro no son sensibles, pero son grados distintos de lo «ideal», de lo «interno». De suerte que:

1) existen dos estratos del ser que se relacionan como el sentido y el fenómeno;

2) en cada uno de ellos hay su *sentido* y su *fenómeno*;

3) estos dos estratos entran recíprocamente en una identificación y una síntesis;

4) en esta identificación son posibles las síntesis de cada momento particular de un estrato con el momento correspondiente del otro.

¿Qué momentos, pues, se identifican en cada uno de los tres tipos de expresión señalados?.

El ejemplo de la fábula nos convence de que en la alegoría se trata de la traslación del sentido. Por consiguiente, en la alegoría de la «idea», que entra en síntesis con la «imagen» se toma el *aspecto «ideal», «semántico», «abstracto»*. Se identifica con la cosa no toda la «idea» y la «esencia», sino únicamente el aspecto semántico, aún más el aspecto semántico abstracto. De suerte que en la alegoría se sintetiza el estrato semántico de la «idea» «interna» con el estrato semántico o expresado de la «cosa» «externa». Lo mismo sucede en el esquema. Sobre el ejemplo del mecanismo nos convencemos de que lo que se toma de la «idea» en este caso es nuevamente el aspecto semántico, -no simplemente abstracto, sino de alguna manera expresado (puesto que el esquema es el método de la construcción y de la intelección y puede ser tratado como una figuratividad semántica que predetermina el desarrollo de cosas y fenómenos que le son subordinados); sin embargo, aquí no se toma el hecho mismo de la «idea» y de lo «interno». El método, la ley, la figura, no son simplemente categorías, pero, con todo, tampoco son un hecho, una cosa, una acción. El mecanismo requiere de la idea sólo el principio mismo de la construcción, pero no su existencia autónoma y completa en sí. Por eso mientras en la alegoría el sentido abstracto, la idea de lo «interno» se identifica con el sentido expresado de lo «externo», y en el esquema el sentido expresado de lo «interno» se sintetiza con el sentido y la idea abstractas de lo «externo», en el *símbolo* el mismo hecho de lo «interno» se identifica con el mismo *hecho* de lo «externo», *aquí la identidad de la «idea» y de la «cosa» no es simplemente semántica, sino material y real.*

Esto se vuelve perfectamente claro y convincente cuando tomamos ejemplos. Mientras el mecanismo es esquemático, todo *organismo es simbólico*. ¿Por qué? *porque no significa nada que no sea él mismo.* En el mecanismo la idea está dada como un sentido abstracto y expresado también abstractamente, pero no

está dada materialmente. Para obtener un reloj es necesario que alguien otro, *no el reloj mismo*, lo realice. Si el reloj apareciera y existiera por sus propios medios, esto significaría que la idea está dada en él no de manera abstracta sino real y él sería entonces un organismo. *El organismo significa aquello lo que él realmente es, no otra cosa diferente.* Por supuesto, la idea del organismo se distingue del propio organismo; sin embargo, el organismo es tal porque esta idea distinta de él está dada en *su identificación material con él.* La idea del organismo *se distingue* del propio organismo, pero a la vez es absolutamente *inseparable de él.* En cambio, la idea del mecanismo se distingue del propio mecanismo, pero es completamente separable de él, porque con o sin ella el mecanismo es el material simplemente muerto de madera, metal, vidrio, laca y etc. La idea del mecanismo como no material, sino abstracta, no modifica esencialmente al material muerto. Por otro lado, comparemos el símbolo con la alegoría. He aquí los gallos, las gallinas, los caballos, los leones, los zorros, etc de las fábulas. Nadie ni por un minuto cree en la realidad de las palabras, de los actos conscientes, a veces razonamientos filosóficos completos que les son atribuidos. Esto es la alegoría, hemos dicho, pero he aquí a Cerbero que custodia las puertas del Hades; he aquí uno de los caballos de Aquiles que de pronto habla con voz humana y vaticina una muerte cercana a su dueño; he aquí las aves proféticas Sirin Alconost, Gamaiun[14]. Esto ya no es una fábula. Los autores de estas imágenes míticas las trataban como reales, no figuradas, como aquellas que deben ser comprendidas literalmente y tomadas en su carácter directo, vivo e ingenuo. Una relación similar se puede establecer, por ej., entre el arte y la vida. El arte es alegórico en comparación con la vida, puesto que el actor representa en el escenario algo que él no es en realidad. El es Schepkin o Mochalov[15] pero se comporta de tal manera que resulta ser Hamlet o Ivan el Terrible. El teatro es alegórico por eso. Claro está, esto no le impide al teatro ni al arte en general ser *en sí mismos*, independientemente, simbólicos. El arte de *por sí* es y debe ser simbólico o, por lo menos, simbólico en diferentes grados. Pero comparado con la vida real el arte es alegórico. En cambio la vida es simbólica por su propia naturaleza, puesto que el modo como vivimos no es otra cosa que nosotros mismos. El teatro es alegórico, pero una misa, por ej, es simbólica, ya que aquí la gente no representa simplemente una oración, sino que reza realmente; y ciertos actos no se representan simplemente, sino que realmente suceden. De aquí es fácil trazar el límite entre la ortodoxia y el protestantismo. La doctrina protestante sacramental es alegórica, la ortodoxa es simbolica. Allá solamente hay el recuerdo piadoso de las energías divinas, en cambio aquí es su emanación real, con frecuencia incluso sin devoción especial.

3. De suerte, que el mito no es ni el esquema, ni la alegoría, sino el símbolo. Es preciso anotar, sinembargo, que el estrato simbólico en el mito puede ser muy complejo. No entraré en detalles de la doctrina del símbolo supremamente interesante y completamente independiente (lo hago en mi otro escrito), pero es necesario incluso en esta exposición breve señalar que el concepto de símbolo es perfectamente relativo, es decir, una forma expresiva dada *es símbolo siempre únicamente en relación con algo otro. Esto es especialmente interesante, porque una y misma forma expresiva dependiendo del modo de relación con otras formas*

14 Aves mágicas del folclor ruso. N.T.
15 Grandes actores rusos del siglo XIX. N.T.

expresivas, semánticas o materiales, puede ser un símbolo, un esquema y una alegoría simultáneamente. Por eso el análisis de un mito dado debe revelar qué en él es el símbolo, qué es el esquema y qué la alegoría y desde qué puntos de vista. Así, sea el león la alegoría de la fuerza y la grandeza orgullosa y el zorro sea la alegoría de la astucia. Pero nada impide que los leones y los zorros alegóricos sean representados con toda inmediatez y palpabilidad simbólicas; a veces esto se logra por algunos fabulistas, incluso por los de talante invariablemente moralizante. La vida y la muerte de Pushkin[16] se puede comparar a la de un bosque que se resistía y defendía su existencia por mucho tiempo, pero finalmente no aguantó la lucha contra el otoño y pereció. Sin embargo, esto no le impidió a Koltzov[17] dar en su conocido poema una bella representación del bosque que tiene un significado completamente independiente también en su literalidad -un significado muy artístico y simbólico. Así mismo, Chaikovski representó en su famoso trio «a la memoria de un gran artista» una serie de cuadros de la vida de Rubinstein, pero esta es una bella obra, valiosa de por sí, sin ningunas alegorías. Quítense los sobreentendidos Pushkin en Koltzov y Rubinstein en Chaikovski y no se perderá nada ni del arte ni del simbolismo de estas obras. Por consiguiente, una misma forma puede ser tanto simbólica como alegórica. Considerada en sí misma ella es simbólica. Considerada en su relación con otra idea ella es alegórica. Ella también puede ser un esquema. Así, hemos dicho que todo organismo es simbólico. Pero él es simbólico sólo de por sí, desde el punto de vista de *la idea puesta en él.* En cambio, considerado desde el punto de vista de otra idea es un esquema. Un organismo animal tal como está dibujado en un manual de anatomía es un esquema, puesto que está tomado no como algo vivo íntegro, autónomo, sino como una formación mecánica en concordancia con una idea de cierto tipo. «La flor azul» para Novalis es un símbolo místico; para un amante de flores común y corriente ella es simplemente un organismo vegetal, es decir, en nuestra interpretación, es un símbolo; para el cuento, donde ella aparece al lado de otros personajes más o menos convencionales, ella es una alegoría; finalmente, para el botánico ella es un esquema. Por eso el mito examinado desde el punto de vista de su naturaleza simbólica puede resultar tanto un símbolo como una alegoría a la vez. Aún más. El puede resultar *un símbolo doble.* «La mujer vestida del sol» apocalíptica es, por supuesto, ante todo un *símbolo del primer grado* ya que para el autor de este mito esto es una realidad viva y directa y debe ser comprendida de manera perfectamente literal. Pero, en segundo lugar, esto es *un símbolo del segundo grado*, puesto que además del significado directo, figurativo, indica otro significado que también es un símbolo. Así, si esto es la iglesia, entonces, por cuanto esta última es algo indudablemente simbólico, encontramos en esta imagen por lo menos dos estratos simbólicos. Estos dos (o más) estratos simbólicos pueden relacionarse entre sí también simbólicamente; pueden relacionarse también alegóricamente y esquematicamente. Esto ya es el problema del análisis de cada mito dado. Anotemos solamente que el carácter muy general de los mitos cosmogónicos y escatológicos nada dice en pro de su naturaleza alegórica. Por ej., frecuentemente califican de *alegóricas* las concepciones neoplatónicas y órficas de la cosmogonía

16 A. S. Pushkin. Gran poeta ruso. (1799-1837). N.T.

17 Alexei Koltsov (1809-1842). Poeta ruso. N.T.

o los mitos escatológicos del Apocalipsis. También se piensa que la cosmogonía, el proceso universal y la escatología en ***El anillo de los Nibelungos*** de R. Wagner es una alegoría. Es completamente erróneo. Es cierto que las imágenes de los héroes en todos estos mitos son dotadas de una enorme fuerza generalizante. Así, en Votán se reconoce el eviterno Pesar Universal, y la desaparición del Walhalla es el fin del mundo eterno, etc. Es preciso, sin embargo, recordar que aquí no se trata de otra cosa que no sea de los principios universales originarios, del mundo como tal, de su creación y de su destrucción. Si se representara un personaje común y corriente del ambiente cotidiano y se le dotara de algunas funciones universales, entonces se podría hablar de la alegoría. Sin embargo, esto no se puede decir con absoluta seguridad ni siquiera de Alguien de gris de L. Andreiev[18]. En cambio, en los mitos cosmogónicos y escatológicos el héroe es el universo mismo o sus elementos básicos, sus principios y elementos originarios. Caos, Urano, Gea, Cronos, Zeus o los siete ángeles, las siete copas de la Ira de Dios, la gran Ramera sentada sobre muchas aguas, el Rin, el oro del Rin, el Anillo, Votán, Brunhilde, el Walhalla, etc -todos ellos son el universo mismo y la historia universal y por eso no hay necesidad de comprensión traslaticia alguna para entenderlos precisamente como principios universales. Pues aquí no se trata de ninguna otra cosa que no sea el destino del mundo. Por eso todas estas imágenes míticas son exactamente símbolos y no alegorías, y, además, símbolos de segundo (y de mayor) grado. Dos (o más) estratos simbólicos se vinculan en ellos de manera también simbólica.

4. a) No puedo dejar de añadir unos ejemplos de mitologización simbólica de la luz, de los colores y de fenómenos visibles de la naturaleza para que no parezca extraña la exigencia de la mitologización aquí planteada. Tomemos *los colores* más comunes que nos rodean. Lo que voy a decir de ellos ahora no es ninguna ficción. Yo afirmo que esto es precisamente su percepción cotidiana. La gente y los científicos en especial piensan que los colores reales son aquellos tratados en los manuales de química o física. En realidad lo que se dice sobre el color en la física, especialmente las diferentes teorías y fórmulas del movimiento de la luz y del color, dista mucho de la percepción viva. ¿Qué es, por ej., el color *amarillo*? Decir: «veo el color amarillo» -significa decir algo bastante abstracto y muerto. En lo que a mí concierne yo nunca veo el color *simplemente* amarillo. «En su pureza suprema él siempre posee una naturaleza luminosa y se distingue por la claridad, la alegría, el delicado encanto». El color amarillo produce una impresión de calidez y suscita el humor apacible.»Miren a través del cristal amarillo en los días grises de invierno». «Se alegra la vista, se ensancha el corazón, el alma se serena como si sintiera directamente el calor». El amarillo es bueno para la decoración (cortinas, papel de colgadura) y para el vestuario. Cuando tiene brillo (como la seda o el raso) da la impresión de suntuosidad y nobleza. Al contrario, el amarillo apagado da la desagradable impresión de algo sucio. Así es de desagradable el color del azufre que se acerca al verde: es desagradable sobre el paño o sobre el fieltro. Del color del honor y de la alegría pasa a ser el color del aborrecimiento y desagrado. «Así pudieron surgir los sombreros amarillos de los deudores insolventes, los anillos amarillos en las capas de los judíos».

18 Leonid Andreiev. (1871-1919). Escritor simbolista ruso. Se refiere a un personaje de la pieza teatral de L. Andreiev ***La vida del hombre***. N.T.

Mientras en el amarillo hay algo claro, en el azul (azul celeste) hay algo oscuro. El color azul es «la nada deliciosa». «En su contemplación hay una cierta contradicción de excitación y reposo». « De igual modo como el cielo alto y las montañas lejanas nos parecen azules, la superficie azul en general parece alejarse de nosotros. De igual modo como perseguimos un objeto agradable que se nos escapa, miramos el azul con gusto pero no porque nos penetre sino porque nos arrastra tras de sí. Lo azul nos proporciona la sensación de frío, también nos recuerda la sombra». «Las habitaciones arregladas en tonos azules nos parecen espaciosas hasta cierto punto, pero, en realidad, vacías y frías. El vidrio azul pinta los objetos de un color triste». En el color *lila* también hay algo vivo pero sin alegría. A medida de la potenciación del azul crece la excitación. «Latapicería de un color azul-rojo (o violáceo) puro y saturado sería insoportable. Por eso, cuando este color se encuentra en el vestuario, como una cinta u otro adorno, es empleado de manera reducida y en su aspecto más claro; pero aún así, de acuerdo a su carácter señalado, produce una impresión completamente peculiar». «Sobre el alto clero, que se ha apropiado de este color intranquilo, se puede decir, quizas, que él aspira inconteniblemente a llegar por los peldaños intranquilos de un ascenso infinito al púrpura de los cardenales». La mitologización del color *rojo* es ampliamente conocida. Su carácter excitante e irritante no necesita de discernimientos. La púrpura es aquello a lo que siempre han aspirado gobernantes y verdaderos bandidos. «A través del cristal púrpura un paisaje bien iluminado se presenta en un aspecto espantoso. Un tono similar debería envolver la tierra y el cielo en el día del juicio final».

Del color *verde* obtenemos satisfacción y descanso. «No quiere uno ni puede irse de allí. Por eso para las habitaciones, donde nos encontramos permanentemente, elegimos la tapicería de color verde».

Se podría dar muy detalladamente la mitología de cada color, pero, claro está, no estamos especialmente interesados en ella ahora. Mas se puede acaso señalar el empleo de estos colores en la vida de los pueblos. «La gente de la naturaleza, los pueblos incultos, los niños manifiestan una gran inclinación al color en su energía suprema, es decir, especialmente al rojo amarillento. También tienen predilección por lo abigarrado». «Los pueblos del sur de Europa usan la ropa de colores muy vivos. Las mercancías de seda, que son allá muy baratas, favorecen esta inclinación. Y se puede decir, que las mujeres, especialmente con sus corpiños y cintas vistosas, siempre están en armonía con el paisaje sin eclipsar los colores brillantes del cielo y de la tierra». «Las naciones de temperamento vivaz, los franceses, por ej., gustan de los colores potenciados, especialmente en sus tonalidades vivas; las moderadas, como los ingleses y los alemanes prefieren el amarillo de la paja o del cuero que combinan con el azul oscuro». «Las mujeres jóvenes mantienen el gusto por los colores rosado y turquesa, las viejas por el violeta y el verde oscuro. Las rubias prefieren el violeta y el amarillo claro y las morenas el azul y el rojo amarillento; y esta preferencia es completamente justificada. Los emperadores romanos eran amantes fervorosos del púrpura. El vestuario del emperador chino es de color anaranjado bordado en púrpura. Sus servidores y el clero tienen también el derecho a usar el amarillo limón». «En los hombres educados se nota una cierta aversión a los colores. Esto puede derivarse en parte de la debilidad de la vista, en parte de la inseguridad del gusto que de

buena gana se refugia en la nada total. Las mujeres ahora se visten casi exclusivamente de blanco, los hombres de negro.»[19]

b) Muy interesantes reflexiones mitológico-simbólicas sobre el color encontramos en los escritos de *P. A. Florenski* [20]. La luz de por sí es indivisible, continua e ininterrumpida. Contemplando el sol en el horizonte «vemos la luz y sólo la luz, la luz única del sol único». «Sus distintos colores no son su propia naturaleza, sino su correlación con el ambiente terrestre y en parte, quizás, celeste que esta luz única invade». « Los suntuosos colores que adornan la bóveda celeste no son otra cosa que el modo de la relación entre la luz indivisible y el fraccionamiento de la materia: podemos decir que el colorido de la luz solar es el matiz, la modificación que introduce en la luz solar el polvo más fino de la tierra y, quizás, el polvo aún más fino del cielo. Los colores violáceo y azul claro son la oscuridad del vacío, la oscuridad, pero suavizada por el destello del velo del finísimo polvo atmosférico que parece estar echado sobre ella; cuando decimos que estamos viendo el color violáceo o azul del firmamento, lo que estamos viendo es la oscuridad, la oscuridad absoluta del vacío, a la cual no iluminará ni atravesará ninguna luz, pero no la estamos viendo en sí, sino a través del finísimo polvo iluminado por el sol. Los colores rojo y rosado son este mismo polvo pero visto no contra la luz, sino del lado de la luz que no suaviza con su iluminación la oscuridad de espacios interplanetarios, no la diluye con la luz, sino, al contrario, que le quita a la luz la parte que no deja al ojo ver la luz, la que está entre la luz y el ojo y con su impenetrabilidad le añade la oscuridad a la luz. Finalmente, el color verde, en la dirección perpendicular, el matiz verde del cenit es el equilibrio de la luz y la oscuridad, es la iluminación lateral de las partículas de polvo, la iluminación se podría decir, de un hemisferio de cada partícula, de tal manera que cualquiera de ellas puede igualmente parecer oscura contra un fondo claro y clara contra un fondo oscuro. El color verde encima de nosotros no es ni la luz ni la oscuridad». «Unicamente de la correlación de los dos principios se establece que Sofía no es la luz, sino su complemento pasivo, y la luz no es Sofía, pero la ilumina. Esta correlación determina el colorido. Contemplada como obra de la creación divina, como la primera concentración del ser relativamente independiente de Dios, como la oscuridad de la nulidad que avanza hacia la luz, es decir, contemplada desde Dios en dirección hacia la nada, Sofía se ve azul o violácea. Al contrario, contemplada como fruto de la creación divina, como algo inseparable de la luz divina, como la primera ola de la energía divina, como el poder de Dios que va a vencer las tinieblas, es decir, contemplada desde el mundo en la dirección a Dios Sofía se ve rosada o roja. Se ve rosada o roja como la imagen de Dios para las criaturas, como la aparición de Dios en la tierra, como aquella «sombra rosada» adorada por V. Soloviov[21]. Al contrario, se ve azul o violácea como el alma universal, como la esencia espiritual del mundo, como el velo azul que cubre la naturaleza. En la visión de Vyach. Ivanov[22] ella es el principio de nuestro ser en la mística

---

19 Todas estas citas son tomadas de Goethe (Lijtenshtaat. ***V. O. Goethe. La lucha por la cosmovisión realista)*** Petersburgo 1920. pp 240-247.

20 Pavel Aleksandrovich Florenski (1882-1937). Sacerdote, teólogo, catedrático, ingeniero. Contemporáneo de A. Losev; en los años 30 fue arrestado y fusilado en 1937. N.T.

21 Vladimir Soloviev (1853-1900). Filósofo místico ruso. N. T.

22 Viacheslav Ivanov (1866 - 1950). Poeta simbolista ruso. N. T.

contemplación interior: es nuestra alma -como un diamante ázul. Finalmente, existe una tercera dirección metafísica -ni hacia la luz, ni desde la luz, Sofía al margen de su determinación o autodeterminación en relación a Dios. Es aquel aspecto espiritual del ser, se puede decir, el aspecto paradisiaco, en el cual todavía no existe el conocimiento del bién y del mal. Todavía no hay aspiración directa hacia Dios, ni alejamiento de Dios, porque todavía no existen ni las direcciones mismas, ni la primera, ni la segunda, sino únicamente un movimiento cerca de Dios, el libre juego ante el Rostro Divino, como las pequeñas serpientes verde oro en Hoffmann, como Leviatán, «a él Dios lo creó jugando», como el mar centelleando bajo el sol. Y esto también es Sofía, pero concebida desde un ángulo específico. Esta Sofía, este aspecto de Sofía se ve verde dorado de esmeralda transparente. Este es aquel aspecto que aparecía y desaparecía pero no encontraba expresión en los primeros proyectos de Lermontov[23]. Los tres aspectos básicos de la primera criatura determinan los tres colores básicos de la simbología de los colores, los demás colores se establecen en su significado como colores intermedios. Pero por muy grande que sea la diversidad de colores, todos ellos hablan de la relación, aunque diferente, de la una y misma Sofía con la una y misma Luz Celestial. El sol, el finísimo polvo y la oscuridad del vacío en el mundo sensible y -Dios, Sofía y las tinieblas profundas, las tinieblas del noser metafísico en el mundo espiritual- he aquí los principios que determinan la diversidad de colores tanto aquí como allá, y que se encuentran en plena correspondencia los unos con los otros»[24].

c) Yo afirmo que la mitología simbólica de los colores realizada dentro de tal interpretación (entre otras cosas, idéntica en Goethe y en Florenski) es enteramente, precisamente simbólica, puesto que está constituida sobre la característica esencial de cada color por separado. A esto se puede objetar sólo que estas características no son necesarias, son arbitrarias y subjetivas. Que ellas no son necesarias, esto lo puede afirmar únicamente una árida consciencia muerta, abstracto-metafísica. *Nadie nunca percibe el color sin estas o similares impresiones*. Un color puro es una abstracción inexistente que se defiende únicamente por aquellos que no están acostumbrados a ver la vida y sólo viven de ficciones. En lo que se refiere al carácter arbitrario de estas caracteristicas, ellas son así únicamente porque son pocos los hombres que se hayan propuesto estudiar los colores como fenómenos plenamente vitales. Por supuesto, aquí es posible uno u otro grado de arbitrariedad mientras la ciencia no haya reunido un material etnográfico, psicológico y fenomenológico bien analizado. Finalmente, es completamente absurda la acusación del subjetivismo. Se piensa que el carácter agitado del color rojo es una vivencia subjetiva (como no real), pero los movimientos vibratorios del medio que producen el color rojo son objetivos. ¿Por qué? ¿En qué lo uno es mejor que lo otro? ¿Acaso estas «ondas» no son también un fenómeno físico percibido por vía común? ¿Por qué unas percepciones son subjetivas y otras, de pronto, objetivas? En mi opinión todo es igualmente subjetivo y objetivo. Y acaso sería mejor sacar de la cabeza a todos estos sujetos y objetos,

23 Mijail Y. Lermontov (1814-1841). Poeta ruso. N.T.

24 Florenski, P. ***Signos celestiales*** (reflexiones en torno a la simbolia de los colores). Makovets. 1922. No 2. pp 15-16.

y sería mejor describir el objeto tal como aparece. Es que la gente no quiere confiar en la experiencia viva. Y es ella la que nos dice que no somos nosotros los que excitamos al color rojo, sino que él nos excita a nosotros; no somos nosotros los que tranquilizamos al color verde, sino él a nosotros, etc. Entonces anotemos: el color rojo nos causa excitación, precisamente él, y no nosotros mismos. Y significa que la excitación es su cualidad *objetiva*. Para mí ella, en todo caso, es mucho mas objetiva que ciertas ondas de no se sabe qué, de las cuales desde los años de la secundaria he logrado olvidar todo lo que los diligentes profesores de física trataban de meter en mi cabeza. He olvidado la física, pero siempre distinguiré una bandera roja de una blanca -no se preocupen.

d) Así es la mitología viva del color que no tiene nada en común con las interpretaciones abstracto- alegóricas de las teorías «científicas». La mitología se vuelve más compleja e interesante cuando no se refiere a la luz o el color en general, sino a los *objetos* luminosos o de color. *La luz de la luna* es en absoluto una cosa tan sencilla que se podría de una vez emprender la revelación de su mitología; aquí también se podrían establecer no pocas analogías y ecuaciones, si nos ocupamos de la confrontación de todas las intuiciones «lunares» en las diferentes religiones, las artes y la poesía. Se puede escribir toda una historia de la mitología intuitiva de la luna; y se emprenderá esta tarea apasionante tan pronto como se comiencen a tratar seriamente las percepciones directas de la vida, y dejen de protegerse de la vida con la superficialidad ilustracionista y con la metafísica abstracta, materialista o espiritualista.

Salga a la pradera cuando sobre usted esté el cielo de verano sin nubes y cuando la luna sola flote en el alto firmamento de tal modo que ni el viento, ni las nubes, ni la lluvia, ni ningún especial estado atmosférico distraiga su atención y usted podrá concentrarse totalmente en la luna. Esta luz lunar es en su esencia algo frío, acerado, metálico. Ella es algo eléctrico y, a la vez, algo mecánico, de máquina; en efecto, parece ser la luz de un farol de arco que alumbra fluidamente. Sin embargo, esta mecánica es sin duda mágica. Los rayos, y usted los siente, fluyen sobre usted en ondas. El frío y la mecánica parecen tener una finalidad, concientemente están dirigidos sobre usted. Esta luz actúa como actúan sobre nosotros los médicos cuando quieren de manera imperceptible para nosotros adormecernos, como los pases del hipnotizador. La luz lunar es una hipnosis. Ella golpea con ondas imperceptibles en un punto, en aquel punto preciso de la consciencia que transforma el estado de vela en sueño. Usted siente que en su parietal comienza a suceder algo malo. Allí se pone obscuro y frío el cerebro, pero no tan obscuro como para dormir sin visiones, ni tan frío como para que la vida se acabe. Usted no se duerme, no. Usted pasa a un estado precisamente hipnótico. Comienza una especia de vida fría y muerta, incluso un entusiasmo, pero todo esto está envuelto en la niebla de un ilusionismo básico; es el pathos de alucinaciones exangües y mortecinas. La luna es la simultaneidad de una rigidez y muerte completas con una movilidad que llega hasta el frenesí, hasta la danza. Esto es ese tipo de la nada que se ha vuelto metal, el vacío que fluye como la paz monótona e incesante, la alucinación por la cual no se hiela la sangre en las venas, pero que los lleva a un vacío azul en zig zags y en espirales no hacia arriba y hacia abajo sino a la izquierda y a la derecha, hacia un punto

desconocido, hacia dentro de este punto, a las profundidades de este punto. Se siente cómo el cerebro empieza a ensancharse, cómo se forman en él unos fosos negros y cómo de estos fosos se levanta algo negro y claro, que puede ser casi transparente, que pueden ser esqueletos o tal vez tropeles de estrellas o tal vez enormes arañas de ojos fosforescentes. Se siente primero una leve náusea, luego la angustia aumenta. Algo oprime el pecho. Luego parece que todo ha desaparecido y se siente aburrimiento. Se siente la frescura, el vacío, el sueño y el aburrimiento. Pero esto no dura mucho tiempo. Luego completamente perceptible comienza la danza de esqueletos que enseñan los dientes y tienen los brazos largos -larguísimos. Ya no existe luna alguna, ni pradera, ni usted, ni la noche. Sólo se escucha el golpeteo de los esqueletos y las bocas que enseñan los dientes dan vueltas cada vez con mayor velocidad y su número crece más y más. Ellos llenan la pradera, la tierra, el cielo; ellos llenan todo el universo. De pronto el golpeteo desaparece y todo el bacanal transcurre en silencio absoluto; sólo la luna asomándose por un momento en este abismo azul menea la cabeza con malicia y guiña el ojo, llama y suelta una risilla como si nada. De pronto el golpeteo se convierte en estruendo y entonces alguien se ríe a carcajadas ensordecedoras y enseña una lengua roja y usted, como llevado a la fuerza, trepa hacia lo alto y al mismo tiempo su cabeza se estrella contra algo duro y negro. El frío y la fetidez, la brujería y el autotormento, lo azul y lo negro, la hipnosis y la vida, el torbellino y el silencio, todo se ha fundido en una alucinación silenciosa y yerta. No sin razón alguien dijo que el semen de los demonios es frío.

La *luz solar* tiene su propia mitología. Una determinada mitología caracteriza al *cielo azul*. El color verde de los árboles, el azul de las montañas lejanas, el color liláceo y rojizo del crepúsculo invernal -todo esto yo podría representarlo aquí de manera detallada y palpable. Pero no conviene dejarse arrastrar por estas cosas en un ensayo que persigue únicamente fines fundamentales. Acaso se puede señalar la mitología de la luz eléctrica, ya que los poetas, que desde los tiempos mas remotos han cantado colores y objetos de color en la naturaleza, hasta ahora no han tratado con suficiente profundidad esta luz producida mecánicamente. Sin embargo, en ella hay un contenido mitológico interesante no percibido por la muchedumbre debido a la ausencia del gusto y del interés por la realidad viva. La luz de los bombillos eléctricos es una luz muerta, mecánica. Ella no hipnotiza sino únicamente embota y entorpece a los sentidos. En ella está el carácter vacío y limitado del americanismo, es la macroproducción mecánica de la vida y del calor. Ella fue creada por el alma merçachifle del hombre de negocios neoeuropeo cuyos sentimientos son pobres y torpes y cuyos pensamientos son brutos y vulgares. En ella hay un cierto pathos de la cantidad en contra del imprescindible e irreductible elemento de la cualidad, una cierta medianía, moderación, un entorpecimiento, ausencia de ímpetus, una rigidez espiritual sin fragancia. En ella no hay bienaventuranza sino la fatuidad villana del semisaber; no hay números a los cuales Plotino llamó estatuas inteligentes colocadas en la raíz de las cosas, sino hay contabilidad, teneduría de libros y bolsa; no hay calor ni vida, sino el cálculo oficinesco de la producción del calor y de la vida; no hay sobornost [2] ni organismo, sino la cooperación y el socialismo, burgués por naturaleza. La luz eléctrica no es íntima, no es individual, no tiene tercera dimensión. En ella está una indiferencia de todo al todo, una banalidad eterna e invariable; en ella faltan

límites, claroscuros, rinconcitos íntimos, miradas pudorosas. En ella no hay dulzura de la visión, no hay perspectiva. En principio no es expresiva. Esto es la tabla de multiplicar que se volvió luz e inteligente saber hacer expresado en una balalaika. Es una comunicación de almas expresada en puds y sazhens[25], tristes esfuerzos vanos de un lego mediocre de volverse un genio y una lumbrera en la vida. La luz eléctrica no da para un aquelarre. Es demasiado aburrida para ello. Por lo demás es, quizás, aquella fuerza demoníaca sobre la cual se ha dicho que es aburrida hasta la indecencia. No da miedo ni asco, ni siquiera repugna, sino que es simplemente trivial y aburrida. El aburrimiento -he aquí la auténtica esencia de la luz eléctrica. Ella es afín al universo infinito newtoniano en el cual no solo dos años de galope no son suficientes sino que la misma eternidad no basta para llegar hasta ningún átomo[26]. No se puede amar bajo la luz eléctrica; con ella sólo se puede espiar a la víctima. No se puede rezar bajo la luz eléctrica, pero sí presentar una letra de cambio. La lamparilla que arde débilmente se desprende de la dogmática ortodoxa con la misma necesidad dialéctica, que el poder zarista en el estado, o la presencia en el templo de la mujer que hace las ostias y la extracción de partículas del pan sagrado, durante la liturgia. Encender la luz eléctrica delante de los íconos es tan absurdo y tan nihilista para un creyente ortodoxo como volar en aeroplanos o verter en la lamparilla el kerosene en lugar del aceite de madera. Es absurdo que un profesor emérito baile, que un socialista tema al tormento eterno o ame el arte, que un hombre de familia almuerce en un restaurante y que un hebreo no cumpla el rito de la circuncisión. Así es de absurdo y, sobre todo, nihilista para un ortodoxo cambiar la llama viva y oscilante de la vela o de la lámpara por la abstracción trivial y la fría lujuria de la chabacana iluminación eléctrica. Los apartamentos, en los cuales no hay fuego vivo -en la estufa, en las velas, en las lamparillas- son apartamentos espantosos.

e) Aquel que en el futuro quisiera tratar sobre la mitología de las luces y los colores naturales y, en general, sobre distintos cuadros de la naturaleza debería, en primer término si estudiar esta mitología tal como está dada en el arte, aunque el mito aún no sea poesía. Se debe prestar atención a las constantes en la mitología de, por ej., el cielo o la noche, que, sin duda, caracterizan ciclos enteros de representaciones poéticas. Ya se ha intentado escribir sobre esto, sin embargo no se ha formado una tradición sólida, los métodos de la descripción de este tipo en su mayoría no han sido esclarecidos y los mismos materiales siguen siendo insignificantes. Señalaré a manera de ejemplo las observaciones que hacía A. Bieli[27] en torno a las percepciones visuales de la naturaleza de Pushkin, Tiutchev y Baratinski[28].

Comencemos por la *luna*. Para Pushkin la luna es la mujer, la hostil e inquietante *reina de la noche* (Hécate). La actitud del poeta frente a ella es típica del varón.

---

25 Medidas rusas antiguas: Pud=16,3kg Sazhen=2,134m. N.T.

26 Paráfrasis de una réplica en el ***Inspector*** de Gogol: «Desde aquí no llegas, ni en tres años, a ningún estado». N.T.

27 Andrei Bieli (1880-1934). Poeta simbolista ruso, representante de la prosa vanguardista.N.T.

28 Alexander Pushkin (1799-1837). Poeta ruso
Fiodor Tiutchev (1803-1873). Poeta ruso
Eugeni Baratinski (1800-1844). Poeta ruso.N.T.

Ella le inquieta, y él convierte su influjo en una broma llamándola «tonta». En setenta de ochenta y cinco casos ella es *la luna*, y en los quince restantes el mesiatz[29]. Tiutchev, por el contrario, conoce solo al «mesiatz» y casi no conoce «la luna». El es «un dios», «un genio», que derrama la paz en el alma, pero la paz que inquieta y adormece. El alma de Tiutchev sigue femeninamente detrás del «mesiatz» al «reino de las sombras». La «luna» pushkiniana está en las nubes. Ella es «invisible», es «nublada». «La pálida mancha» de su «círculo radiante» nos perturba con sus «juegos turbios». Sus movimientos son pérfidos, fugaces, impetuosos: «Pasa corriendo», «atraviesa corriendo», «juega», «tiembla», «se desliza», «camina», («recorre al cielo»), su rostro es inconstante («la media luna», «bicorne», «la hoz», «la luna llena»). En Tiutchev no encontramos la «medialuna», «la hoz», pero aparece su imagen diurna («la nube tenue»). El mesiatz de Tiutchev está inmóvil en el cielo (con mayor frecuencia -despejado). El es «mágico», «luminoso», «brillante», «pleno». Nunca suele ser «plateado» en oposición al frecuente uso de la palabra por Pushkin. A veces es «ambarino», pero no amarillo ni rojo, como se describe en algunos momentos en Pushkin. El «mesiatz» de Tiutchev es nebulosamente blanco y casi no desaparece del cielo. Menos que nada él es «invisible». Es el «genio» del cielo. Así, tenemos frente a nosotros dos astros individuales: El *genio mesiatz,* apaciguado y deslumbrante, y la *luna* que recorre el cielo. En Baratinski la imagen de la luna es pálida («plateada», como en Pushkin, y «dulce» como en Tiutchev) y semanifiesta sólo en las «impresiones sublunares» del alma del poeta que le hacen asegurar: «El mesiatz llama seductor hacia el extremo de la tierra». El está mas que todo en el alma. Por el cielo anda su palabra vacía: *La luna, el mesiatz*, si «acaso *claros*», añade A. Bieli.

Exactamente de la misma manera se deben destacar también tres soles. El sol de Pushkin es el «sol traído por la aurora: alto, brillante, claro» como el «cristal de la lamparilla» (en oposición a «la luna» -nublada, agitada, apasionada). En Tiutchev, al contrario, en oposición al tranquilo mesiatz el sol es «ardiente», apasionado y «candente-purpúreo». Es un «globo», «ardiente», «brillante», «rodeado de rayos relampagueantes». Es una especie de monstruo fulgurante que siembra chispas, tempestades y erige los arco iris. En Baratinski el sol (aunque *vivo*) «brilla de mala gana» y derrama un oro «incierto». Su imagen visual es nuevamente fantasmagórica y, en ocasiones, el sol auténtico se convierte en el sol «de la juventud».

Tres cielos: «el firmamento» pushkiniano (azul, lejano), «la bóveda benévola» y el «azul del fuego» de Tiutchev y el cielo de Baratinski -»entrañable», «vivo», «nublado». Pushkin dirá: «el lejano firmamento brilla»; Tiutchev: «La bóveda celeste mira ardientemente»; Baratinski -»está nublado el cielo natal».

Reduciendo a una fórmula sintética los cuadros de la naturaleza visualizados por los tres poetas A. Bieli dice que los tres poetas pintarían la naturaleza del siguiente modo.

Pushkin. «El lejano firmamento brilla; en él por la noche está la luna en medio de las nubes; por la mañana la aurora trae el sol alto y puro; el sol es como cristal y el aire no se sobrepone a la somnolencia; borbota el agua del manantial

29 Mesiátz (m): el disco de la luna, o parte de él.N.T.

argentada, clara y blanca de espuma, etc». «El comienzo del cuadro, anota Bieli, es moderado, objetivo y preciso (incluso parece frío)». «Pushkin conscientemente echa sobre la naturaleza un velo diurno, apolíneo, de sus ojos proféticos». El estudia la naturaleza y encuentra palabras para su caos.

Tiutchev: «Ardientemente mira la bóveda azul; el globo incandescente del sol se extiende en ella con un rayo fulgurante; cuando él no está, el radiante dios, mesiatz pacificador llena con bálsamo el aire esparcido por todas partes, que embriaga el pecho y enciende las mejillas de la doncella; y se refleja en el agua cristalina». «Tal es el cuadro de los elementos ardorosos de la naturaleza en la poesía de Tiutchev; en comparación con ella es fría la musa de Pushkin; pero este ardor es falso; y aquella frialdad es magia cuando nos aproximamos con mayor profundidad a las fuentes de la creación de Pushkin; en Tiutchev todos los elementos luchan ardientemente; y todas las imágenes, desatándose, caen en el alma del poeta:

Todo está en mí, y yo en todo.
¿Pero por qué a esta línea le antecede otra, fría?
la hora de tristeza indecible:
Todo está en mí; y yo -en todo.

Es porque aquí el discurso de la poesía de Tiutchev se desmorona en los oscuros verbos de la naturaleza; !Y estos verbos son solamente un caos!. La niebla de Ahrimán levanta ante Tiutchev una tempestad de pintorescos arcos iris; ante esta niebla Tiutchev es impotente; por el contrario Pushkin aquí está armado; él traspasa con firmeza la niebla; de ella labra sus imágenes cristalinas».

Baratinski. «En el cielo entrañable pero nublado está el astro diurno, frío pero vivo; el aire límpido es fragante; son hostiles las aguas letéas; ellas se alzan en una vorágine; no hay sol; y la luna llama dúlcemente a apartarse de la tierra».

«Es total el dominio de la naturaleza en Pushkin; y en Tiutchev es total la disolución: en la poesía de Barantinski no hay ni este dominio ni esta disolución; en él la naturaleza se desdobla; los principios lunares y acuáticos (los principios de la pasión) se desencadenan en él; y le son indómitos; del aire, del sol y del cielo saca él su fuerza; y con esta fuerza curativa (su fragante aire es curativo) él mata en sí las vorágines indómitas de las pasiones: las aguas, las cataratas heladas -están suspendidas sobre la tierra, y la tierra misma está cubierta por «anchas calvas de debilidad» (expresión de Baratinski); y con sólo este precio se purifica el aire para él -no el aire ardiente de Tiutchev, sino el aire fresco, fragante».

«La naturaleza de Tiutchev es apasionada: «El agua» de Baratinski -la ebullición de la voluptuosidad vencida obstinadamente; a través de la imagen y semejanza de los elementos naturales la poesía de Baratinski narra sobre la mortificación de la carne de la naturaleza; ay, a este precio, con la pérdida del agua y de la tierra -se levanta el aroma de su aire límpido y curativo»[30].

---

30 Bieli, A. ***Poesía de la palabra***. Petersburgo 1922. P 10-19.
Prosa vanguardista, impresionista, con alusiones simbólicas que no pretenden ser claras. N.T.

Las tres mitologías formuladas -independientemente de lo acertado o no de la interpretación de A. Bieli -pueden servir como un buen ejemplo de una posible mitología de los fenómenos naturales. Sobre la crítica de las teorías tan estrechas y mediocres como la solar y la meteorológica aprendemos cómo discernir una auténtica mitología de la naturaleza y cómo encontrarla en otras imágenes (que no son de la mitología de la naturaleza).

Sin embargo, no nos dejemos arrastrar por el análisis de la naturaleza simbólica de algunos mitos otorgando esta tarea a una investigación especial, y recordemos únicamente la conclusión básica de que *el mito no es sólo un esquema o sólo una alegoría, pero siempre ante todo un símbolo, y ya siendo un* símbolo, *él puede contener estratos esquemáticos, alegóricos y simbólicos complejos.*

1940

1961

VI- EL MITO NO ES UNA CREACIÓN POÉTICA.

No hace falta hablar de que la identificación de la mitología y la poesía es también una de las convicciones radicales de una enorme parte de los investigadores. Comenzando con J. Grimm, muchos comprenden el mito como metáforas poéticas del pensamiento figurativo primitivo.El problema de la relación entre la mitología y la poesía es, en efecto, un problema bastante enredado. Y, por supuesto, la similitud entre ellas salta a la vista más rápidamente que la diferencia.Por eso, para no perdernos en el análisis comparativo de la imagen mítica y la poética, señalaremos primero los rasgos más importantes de la similitud. Esto nos dará la posibilidad de delimitar con mayor realce las dos esferas.

1- Sin preámbulos, debe ser claro para todos que la imagen mítica y la imagen poética son ambas especies de la *forma expresiva* en general.Ya sabemos qué es la expresión. Es la síntesis de lo «interno» y de lo «externo», -una *fuerza* que obliga a lo «interno» a manifestarse, y a lo «externo»- a arrastrarnos hacia la profundidad de lo «interno».La expresión es siempre dinámica y móvil, y la *dirección* de este movimiento es siempre de lo «interno» hacia lo «externo» y de lo «externo» hacia lo «interno». La expresión es la arena del encuentro de dos energías, la de la profundidad y la del afuera, y su intercomunicación está en una imagen íntegra e indivisible que es a la vez lo uno y lo otro, de tal manera que ya es imposible decidir dónde está aquí lo «interno» y dónde lo «externo». Que la poesía sea precisamente así, se desprende del hecho de que ella es siempre *la palabra* y las palabras.La palabra es siempre expresiva.Ella es siempre *la expresión*, la *comprensión*, nunca simplemente una cosa o un sentido por sí solos.La palabra siempre tiene profundidad y perspectiva, nunca es plana. Así también esel mito.El mito es o directamente verbal o su verbalidad es oculta, pero él siempre es expresivo, siempre se ve que tiene dos o más estratos, y estos estratos se identifican entre sí por el hecho de que por uno de ellos siempre se puede reconocer al otro.El hecho de que el mito siempre en principio tiene carácter verbal, no puede ser sujeto a ninguna duda. Por la línea de expresión, es decir del esquema, de la alegoría y del símbolo, no se puede trazar una línea divisoria entre la mitología y la poesía.Tanto la imagen mítica como la imagen poética pueden ser igualmente un esquema, una alegoría y un símbolo.

2. Además, la mitología y la poesía son en igual medida *inteligencia* (II - Ver notas finales, pag 175), es decir, no son solamente expresión, pero sí la expresión *inspirada, animada*. Toda forma poética es siempre algo espiritual; ella es la *vida vista desde adentro*.En la poesía se da un tipo tal de lo «interno» que podría ser algo vivo, como si tuviera un alma viva, respirara consciencia, espíritu, inteligencia.Todo arte es así.

En los más simples contornos del ornamento primitivo se halla una vida viva y se agita la necesidad de vivir.Esto no es expresión simplemente.Es una expresión

que en todas sus sinuosidades quiere ser animada, quiere ser espiritualmente libre, aspirar a la liberación de la pesadumbre y la oscuridad de la materialidad inanimada, sordomuda y torpe. Asimismo es la mitología.Ella, así como directamente trata de los seres vivos y las personas, también trata de lo inanimado, de tal manera que se ve su eviterna visión que espiritualiza y anima todo. Sin embargo, aquí hay que cuidarse de la comprensión toscamente naturalista de la poesía y de la mitología.

Precisamente, no se puede decir que la esencia de la poesía está en la representación de lo *bello* o de *lo espiritualizado*, es decir, no se puede afirmar que la esencia de la poesía esté en unos u otros rasgos de su o b j e t o.Cuando decimos, utilizando conceptos acríticos, que la poesía representa lo bello, esto de ninguna manera significa que su objeto es realmente bello. Todos saben que su objeto puede ser deforme o muerto. Por lo tanto, no es poe tico el propio objeto al cual se dirige la poesía, sino *el método de su representación*, que es, a fin de cuentas, el método de su c o m p r e n s i ó n.Lo mismo debemos decir sobre la mitología.La mitología brinda algo vivo, espiritualizado, y, si quieren, bello. Pero esto no significa que el objeto mitológico es siempre un ser vivo, persona, objeto animado. *La imagen mítica no existe por si sola*, como no existe una cosa bella de por sí. La imagen mítica es mítica en la medida de su plasmación en una forma, es decir, en la medida de su representación, en la medida de su comprensión desde afuera. Lo que es mítico es el *modo de representación* de la cosa, y no la cosa en si.Desde esta perspectiva, tampoco se puede trazar una línea divisoriaentre la mitología y la poesía, ambas viven en un mundo espiritualizado; y esta espiritualidad es el modo de la manifestación de las cosas, el modo de su plasmación en una forma y de su comprensión. Ni en la mitología ni en la poesía en absoluto es obligatoria la *animación universal*. En vano los investigadores tratan de meternos en la cabeza que la consciencia mitológica primitiva, que es siempre comprendida por ellos como animismo, se asocia necesariamente con la animación universal. Es completamente erróneo pensar que en el mito todo es animado. Los hombres que viven y sienten míticamente distinguen perfectamente los objetos animados de los inanimados; y no son tan locos como para tomar un palo por un ser animado y, por el contrário, no ver en un animal nada que no sea del mecanismo de lo inanimado. Lo último, es cierto, es característico de los «salvajes», pero «salvajes» de otra índole: los materialistas. De suerte que la radical similitud entre la mitología y la poesía, está en el hecho de que según el modo de creación y dación de forma a su objeto ellas son actos «expresivos» que son al mismo tiempo inteligentemente expresivos, es decir, su misma comprensión de las cosas, conduce a la ubicación de éstas en un medio vivo, espiritualizado, independientemente del carácter de estas cosas de por sí.

3. Así mismo, tanto el ser poético como el ser mítico es el ser *natural indeducible*. La imagen, tanto en la poesía como en la mitología, no necesita ningún sistema lógico, ninguna ciencia, filosofía o teoría en general. Ella es palpable y directamente *visible*. La expresión está dada aquí en semblantes y caras vivas; y sólo hay que mirary ver para comprender. La palpable figuratividad, interna o externa, les es característica a ambas en igual grado; tampoco en esta dirección se puede trazar la línea divisoria entre la mitología y la poesía.Ellas son igualmente espontaneas, evidentes, sencillasy figurativas. Precisamente esto condujo a muchos

investigadores a borrar todo límite entre ambas esferas de la creación humana.En efecto, este límite existe en otro sentido, no sobre la línea de una mayor o menor palpabilidad y naturalidad.

4. Finalmente, una cierta similitud relativa se puede encontrar en la propiedad común de *enajenación* (en ruso otreshennost)[31].Sin embargo, este es precisamente el campo donde la mitología yla poesía se separan en principio y definitivamente; por eso hay que ser cuidadoso en el establecimiento de la similitud.La similitud, sin duda, existe. La poesía, como el arte en general, posee el carácter de otreshennost en el sentido de que suscita emociones no por las cosas como tales, siño por su sentido determinado y su forma. Cuando en la escena teatral se representa un incendio, un asesinato u otros desastres y crímenes, nosotros ni por asomo nos lanzamos al escenario, ni mucho menos, para ayudar o evitar el desastre, para prevenir o aislar el crimen. Permanecemos sentados en nuestras butacas, no importa qué se represente. Así es el arte en general.El vive efectivamente del «placer desinteresado» y en esto Kant tiene la razón mil veces.Con esto, de ninguna manera, se resuelve y ni siquiera se toca la cuestión del significado social del arte. Es que incluso el «placer desinteresado» puede tener importancia social.Y aun más, cuanto más el arte nos arranca de la «realidad» y del «interés», más pagamos, con frecuencia, por este arte y mayor es el papel social desempeñado por él a veces.Sin embargo, ahora estas cuestiones no nos interesan para nada. Lo importante es solamente el hecho de que al arte y a la poesía les es inherente una cierta otreshennost que saca las cosas del fluir de fenómenos vitales y que las convierte en los objetos de un interés peculiar; de ningún modo simplemente practico-vital y cotidiano.Indudablemente una cierta otreshennost es también inherente a la mitología.Ya la hemos señalado. A pesar de toda su vivacidad, palpabilidad, espontaneidad, incluso sensibilidad, el mito encierra una cierta otreshennost en razón de la cual siempre distinguimos el mito de todo lo demás y vemos en él algo extraordinario, opuesto a la realidad habitual, algo inesperado y casi milagroso. Es perfectamente imposible negar la presencia de semejante otreshennost en el mito.

5. *Sin embargo, es precisamente en la esfera de la otreshennost por donde pasa el límite de la distinción entre la mitología y la poesía.* Ni la expresividad de la forma, ni el carácter inteligente, ni la palpabilidad directa, ni finalmente la otreshennost, tomadas por si mismas, pueden distinguir el mito de la imagen poética. Sólo según *el tipo* de esta otreshennost, y no por ella como tal se puede saber dónde hay mito y dónde poesía, dónde la fantasía es mítica y dónde simplemente poética.

1. Ya una mirada inicial, atenta, a la naturaleza de la otreshennost mítica descubre desde el comienzo, que ninguna otreshennost, ningún carácter fantástico, ninguna contradicción con la «realidad» habitual y cotidiana impide que el mito sea una realidad perfecta y literalmente viva, mientras que el arte y la poesía son extrañamiento en el sentido que ellas no nos dan en absoluto cosas reales, sino únicamente sus semblanzas e imágenes que

31 Otreshennost - ver cita No 10.

existen de una manera específica, no simplemente como todas las demás cosas. Los centauros, los gigantes de cien brazos son justamente la realidad mas auténtica. El sujeto mítico sí se lanza al escenario y no se queda sentado, ocupado en su contemplación calladamente.La realidad poética es una realidad contemplada, la realidad mítica en cambio es verdadera, material y corpórea, incluso sensorial, a pesar de todas sus peculiaridades y cualidades de otreshennost

2. Esto significa que el tipo de la otreshennost mítica es absolutamente distinto del tipo de la otreshennost poética. La otreshnnost poética es el extrañamiento del hecho, o más precisamente la otreshennost al hecho. En cambio la otreshennost mítica es un renunciamiento al sentido, a *la idea* de la vida cotidiana y corriente.Desde el punto de vista del hecho, desde el punto de vista de su existencia real, la realidad en el mito sigue siendo *la misma que en la vida corriente* y lo único que se modifica es su sentido y su idea. En la poesía se elimina la realidad misma y la realidad de los sentimientos y de las acciones; y nos comportamos en el teatro como si todo lo representado en el escenario no existiera en absoluto y como si nosotros no estuviéramos interesados en ello para nada. Para el mito y para el sujeto mítico semejante estado de cosas es perfectamente inconcebible. El ser mítico es un ser real; y si produce «placer» es entonces necesariamente «un placer interesado», más exactamente, suscita no un placer simplemente sino todo un complejo de ideas, sentimientos, estados anímicos y actos volitivos reales más diversos que caracterizan al hombre en la vida corriente

3. El mito, de esta manera, conjuga en sí los rasgos de la realidad poética y de la existencia cósica real. De la primera toma todo lo más fantástico, inventado, irreal.De la segunda toma todo lo mas vital, concreto, sensible, real; toma toda la realización y tensión del ser, toda la facticidad y corporeidad espontaneas, toda su naturaleza no metafísica. Lo fantástico, lo desconocido y lo extraordinario de los acontecimientos se da aquí como algo simple, palpable, natural y hasta verdaderamente ingenuo.Esto sucede como si fuera algo corriente y cotidiano. En esta síntesis de lo inesperado, de lo inusitado con una naturalidad real ingenua está la diferencia entre la otreshennost mítica y la de la poesía, donde hay de todo menos cosas reales como tales.

6. De suerte que el mito no es una imagen poética: los separa el carácter de la otreshennost inherente a cada uno.Pero para la completa aclaración de esta relación recíproca planteemos el siguiente problema: ¿Es posible una imagen poética sin lo mítico, y es posible la imagen mítica sin lo poético?

a) Es bastante fácil responder a la primera parte del problema. Por supuesto, la poesía es posible sin la mitología, especialmente si comprendemos la mitología en el sentido estrecho y perfectamente especifico.En efecto, para nada es obligatorio que el poeta sea un Hoffman o un E. Poe.La poesía es una expresión; es una expresión inteligente; es una inteligente expresión dada en una u otra forma de la relación entre lo expresado y lo expresante, etc.Todo esto existe también en el mito. Sobre este fundamento, empleando el concepto de mito en el sentido más amplio de la palabra, se puede decir que la poesía es imposible sin

la mitología, que la poesía es, propiamente dicho, la mitología. Sin embargo, por la mitología se puede comprender (y con mayor frecuencia se comprende en efecto) un objeto más estrecho y más determinado, a saber, justamente la realidad expresiva *que asombra por su carácter insólito*. Ya no estamos hablando de que la poesía es «desinteresada» y la mitología «interesada», material, corpórea. Si comprendemos la mitología así, entonces la poesía no es mitología en absoluto. Ella no está en la obligación de producir imágenes que sean algo especial, excepcional. Boris Godunov y Eugenio Onieguin[32], en la obra de Pushkin son, sin duda, imágenes poéticas; no obstante, en ellas no hay nada extraño, extraordinario, extrañado en el sentido mítico. Este es el ser poéticamente extrañado, pero no míticamente extrañado. De otro lado, la poesía no precisa crear tales imágenes que sean una realidad viva y material. Incluso la representación de figuras y acontecimientos históricos en la poesía no es, de ninguna manera, la representación de la realidad como tal. La imagen poética si es verdaderamente una imagen poética, permanece extrañada incluso en la representación de hechos históricos; y desde el punto de vista estrictamente poético no existe el problema de si el Godunov de Pushkin corresponde al Godunov histórico o no. La realidad poética es autosuficiente; ella -en su otrshennost- es completamente autónoma y no reductible a ninguna otra cosa. De esta manera, la poesía, aunque tiene muchos rasgos en común con la mitología, se distingue de ella en lo más importante; y se puede decir que ella no necesita de la mitología para nada y puede existir sin ella. No era necesario para Gogol crear todo el tiempo las imágenes semejantes a aquellas que encontramos en «El lugar embrujado» o en «Vii». El pudo crear las imágenes de «El Inspector» y de «Almas Muertas»[33].

b) Es más difícil responder a la segunda parte de la pregunta planteada arriba: ¿es posible la mitología sin la poesía? ¿No debe ser la imagen primariamente poética y, sólo luego, después de agregar unos elementos nuevos, ser mítica? ¿O la similitud entre la poesía y la mitología es de tal índole que los elementos similares en el mito están combinados de acuerdo a un principio completamente distinto de tal suerte que no hay necesidad de obtener la mitología de la poesía por medio de la adición de nuevos elementos, sino que hay que construir la imagen mítica independientemente, sin prestar ninguna atención a la poesía? A primera vista es más fácil obtener la imagen mítica de la imagen poética adicionando unos momentos correspondientes y, porconsiguiente, tratar la imagen poética como parte integrante necesaria de la composiciónde la imagen mítica. Un examen más detenido, sin embargo, demuestra, por lo visto, lo contrario. Efectivamente, prestemos atención al hecho incuestionable de que *no es sólo la poesía la que se caracteriza por la naturaleza mítica*. Al contrario, hemos visto ya en la exposición anterior que los rasgos míticos pueden ser y son siempre inherentes a *la ciencia positiva*. Esto no significa que ella tiene que ser primero poesía o contener elementos poéticos y que, posteriormente, esto la conducirá a la mitología. No,

32 ***Boris Gudónov***- Zar de Rusia (1551-1605). Obra de A. Pushkin del mismo nombre
Eugenio Onieguin- Novela realista en verso de A. Pushkin. N. T.

33 Nikolai Gogol- escritor ruso (1809-1852). Las primeras obras mencionadas son románticas fantásticas; ***El inspector*** y ***Almas muertas*** son obras realistas. N. T.

La ciencia, como hemos visto, es mitológica por sí, sólo debido a su existencia en la entraña del proceso histórico y no porque ella sea poética. Por consiguiente, la mitología, al parecer, no necesita de la poesía en absoluto. Otro ejemplo es menos evidente pero también tiene carácter decisivo. Es la estructura mitológica de la religión. El hecho de que la religión siempre contenga una mitología, no suscita ninguna duda.Aun más, se puede plantear el problema: ¿es posible la religión sin una mitología?. No vale la pena tratar de resolver este problema aquí.Pero el hecho de que la religión no necesite de la poesía ni del arte para ser religión, esto me parece también un hecho bastante indiscutible. No tiene importancia que las religiones reales siempre estén dadas en una forma artística y precisan para su desarrollo y expresión del arte. Pero el hecho de que la religión en sí no es arte, y en muchos aspectos incluso le es antagónica (si lo uno no se subordina aquí voluntariamente a lo otro) es un hecho, por lo visto, establecido definitivamente. Así, la religión está vinculada de manera más estrecha a la mitología y puede perfectamente pasar sin la poesía. Es obvio que la mitología religiosa, al igual que aquella de la que se nutre - en la mayoría de los casos inconscientemente- la ciencia positiva, no necesita de la poesía, aunque nada, por supuesto, le impide entrar en una alianza muy estrecha con ella. Finalmente toda la vida humana cotidiana está saturada del mito (de ésto nos tocará hablar más adelante), pero es perfectamente imposible decir que esta mitología existencial se da en la medida del carácter poético de nuestra vida. Semejante juicio sería absurdo. De esta manera, la mitología es posible sin la poesía y la imagen mítica puede ser construída *sin ayuda* de medios poéticos.

7 ¿Cómo es posible esto? ¿Qué clase de mito es éste que no tiene vínculo esencial con la poesía y, por consiguiente, no contiene ni su significado ni su estructura? Ya sabemos que la diferencia fundamental entre la imagen mítica y la imagen poética está en el tipo de su otreshennost. ¿Qué obtenemos excluyendo todo su contenido y su forma poética de la imagen mítica?. Obtenemos precisamente este *tipo peculiar de la otreshennost mítica* tomado aisladamente, *la propia otreshennost mítica como principio.* Considerada en su abstracción, ella puede efectivamente ser aplicada a la religión, a la ciencia, al arte y, en particular, a la poesía. Aquí conviene decir algunas cosas sobre esta otreshennost mítica como principio de una forma especial o como un estrato específico en unas u otras formas. Ninguna otra confrontación o delimitación de las que han sido contempladas arriba nos han permitido concentrarnos especialmente en este aspecto. Y sólo la comparación *con la poesía*, más exactamente la exclusión de todo lo poético del mito, revela ahora ante nosotros esta imagen míticamente extrañada en toda su naturalidad. No olvidemos, que al excluir la poesía, hemos excluido toda la riqueza de sus formas y contenidos, hemos excluído todo elemento de la expresividad, de la verbalidad, de la figuratividad, de la emotividad, etc.

Ya hemos señalado la diferencia entre el extrañamiento mítico y el poético. Por consiguiente, si en él se contienen algunos rasgos de la otreshennost poética excluyámoslos y dejemos la desnuda y pura otreshenost *mítica.* Qué cosa es ella ya ha sido aclarado. Qué es ella en su papel definitivo, lo vamos a tratar cuando hayamos revisado todos los elementos componentes del mito y cuando hayamos comprendido su verdadero lugar dentro de todos estos elementos. Ahora, pues, es preciso plantear únicamente la siguiente pregunta: *¿cómo es la estructura de*

esta otreshenost mítica pura y sin mezclas?. Esto ni es la pregunta sobre su significado general, a la cual hemos ya respondido, ni la pregunta sobre su lugar dialéctico en el sistema de la imagen mítica íntegra, que la vamos a tratar más adelante. Es una pregunta intermedia entre la una y la otra. ¿Cómo es *la estructura* de la otreshennost mítica pura y desnuda?

La otreshennost mítica es un renunciamiento al sentido y a la idea de los hechos cotidianos pero no a su facticidad. El mito es exactamente tan real como todas las cosas reales; y si existe alguna diferencia entre la realidad mítica y la realidad material y fáctica, ella no está en absoluto en que la primera sea más débil, menos intensa, menos sólida, más fantástica e incorpórea, sino, más bien, precisamente en que ella es más fuerte, con frecuencia, incomparablemente más intensa y más sólida, más realista y corporal. Por consiguiente, la única forma de la otreshennost mítica es la otreshennost (renunciamiento) al *sentido* de las cosas. Las cosas en el mundo, permaneciendo iguales, adquieren un sentido absolutamente especial, se subordinan a una idea perfectamente peculiar que las convierte en cosas extrañadas. Una alfombra es una cosa corriente de la vida cotidiana. La alfombra mágica es una imagen mítica. ¿Cual es la diferencia entre ellas?. De ninguna manera está en el hecho, yá que, desde el punto de vista del hecho, la alfombra, al igual que era alfombra sigue siendo alfombra. La diferencia está en que ella ha recibido un significado nuevo, completamente diferente, una nueva idea; se la ha comenzado a ver con otros ojos. El cabello cuando lo barren con otra basura de la peluquería y el cabello como amuleto absolutamente en nada se diferencian de acuerdo a su realidad fáctica. En el primero y en el segundo caso es la cosa más corriente y simple. Pero el cabello como amuleto, como portador del alma o fuerzas espirituales o como signo de otras realidades, recibe un nuevo *sentido* y por eso lo tratan de una manera diferente. No se puede, por ejemplo, ser tan insensible como para no ver la diferencia entre la estearina y la cera, entre el kerosene y el aceite de oliva, entre el agua de colonia y el incienso.

En la estearina hay algo de accesorio, de utensilio y además algo sucio y obsceno, algo insolente y presuntuoso. La cera es algo tierno y cálido, en ella hay dulzura y amor, apacibilidad y pureza; en ella está el comienzo de la inteligente oración que aspira siempre al silencio y a la calidez amorosa. También es insolente e ingrato el kerosene; él mide el amor en puds[34] y la calidez en calorías; es impuro espiritualmente y hiede a fetidez; él es máquina y lubricante. Así como el tabaco es el incienso para Satán, el kerosene es la salsa para el demonio. Por lo que se refiere al agua de colonia, ésta en general existe sólo para peluqueros y almacenistas y, quizás, únicamente para los archidiáconos de moda. Así, rezar con una vela de estearina en las manos, habiendo vertido el kerosene en la lamparilla y habiendose perfumado con agua de colonia, se puede sólo después de haber abjurado de la fe verdadera. Esto es herejía en el sentido riguroso y semejantes arbitrariedades deben ser anatematizadas. Así también es el significado de la barba. El concilio eclesiástico de Cien Capítulos[35] estableció:

34 Medidas rusas antiguas: Pud=16,3kg Sazhen=2,134m N.T.

35 Concilio Ecleciástico de Cien Capítulos (1551). Es la compilación de cien mandamientos presentados como respuesta a cien preguntas de Ivan IV. Incluye las disposiciones contra el afeitarse la barba, la brujería y otras herejías. N. T

«Quien se afeita la barba y así se muere no es digno de que se haga oficio ni se cante en su memoria, ni la hostia ni el cirio en su memoria que sean traidas a la iglesia. Que se cuente entre los infieles. Pues es de herejes esta costumbre». Y a pesar de todo esto *aquí se trata de cosas y nada más que de cosas.* El sentido mítico de una cosa no le impide ser cosa, sino más bien, de alguna manera, enfatiza su materialidad. «La honorable barba» y «el bozo rasurado» son realidades por igual; únicamente que una es la buena realidad y la otra es la mala. De esta manera la otreshennost mítica es un extrañamiento de los hechos, de su estructura conceptual y su fin habituales desde el punto de vista de su *idea.*

8. Esto nosotros lo sabemos y ahora únicamente lo recordamos. ¿Qué se desprende de aquí para la estructura de la otreshennost mítica o para el estrato míticamente extrañado en cualquier otra estructura de la consciencia?

a) Si está dado este tipo de otreshennost, entonces, independientemente de cómo ella se manifieste, *asocia cosas en un cierto plano nuevo, quitándoles la natural diferencia que les es inherente.* La alfombra es una cosa de índole natural. Volar en el aire es un proceso real de un determinado orden natural (para pájaros, insectos y otros).

Pero he aquí que «la alfombra» y «el volar en el aire» se unen en una imagen. ¿Qué significa esto?. Esto significa que, a pesar de su distinción natural e incluso su incompatibilidad en cierto sentido, ellos *se unen* aquí de acuerdo con una especial idea de asociación y su diferencia natural se ha extinguido considerablemente. Con esto la idea que los ha unido los ha convertido en el ser *extrañado*, los ha trasladado de la esfera de cosas y procesos habituales a la esfera de extrañamiento.

Existe, por consiguiente, un punto común donde estas cosas se cruzan, una perspectiva común y única sobre ellas dentro de la cual momentáneamente se apaga su natural incompatibilidad y resultan de pronto asociadas y reconciliadas.

b) De aquí se desprende que la otreshennost mítica presupone una *intuición* extremadamente simple y elemental que instantáneamente transforma la idea habitual de la cosa en una idea nueva y fantástica. Se puede afirmar que a todo hombre le es propio este tipo de intuición específica que le pinta el mundo de un color determinado y no de otro. Y por eso la otreshennost mítica es un fenómeno excepcional en su *universalidad.* En cada hombre se puede observar, por muy rica que sea su psique, esta línea única común de la comprensión de cosas y del manejo de ellas. Tal línea es característica únicamente de él y de nadie más. Esto se puede verificar y demostrar en cualquier escritor. Lo que pasa es que nuestros historiadores e investigadores literarios poco se ocupan de este tipo de problemas. Pues tales problemas son perfectamente empíricos y reales y exigen gran cantidad de observaciones fácticas y estadísticas para la dilucidación del ángulo común de la imaginería y de otras peculiaridades verbales de un escritor determinado. Esta intuición básica y primitiva es algo absolutamente sencillo, algo completamente, enteramente ingenuo, como si fuera una mirada dirigida a una cosa cualquiera. Es una mirada, en efecto, pero no sobre una u otra cosa en particular, sino una mirada en general sobre todo el ser, sobre el mundo, sobre cualquier cosa, sobre la Divinidad, sobre la naturaleza, sobre el cielo, sobre la

tierra, sobre, finalmente, su traje, su comida, sobre el más minúsculo átomo de la vida cotidiana e, incluso, propiamente dicho, no una mirada, sino una especie de reacción primaria de la consciencia a las cosas, una especie de primera confrontación con lo circundante. En este punto *la otreshonnest mítica es completamente indistinguible de esta reacción primitiva intuitiva a las cosas*, puesto que toda la diferencia estará, quizás, en el grado o subespecies de esta orientación primitivo-biológico-intuitiva general de la consciencia hacia el ser. Y se puede decir que el mito, si excluimos de él todo contenido poético, no es otra cosa que la *relación general, simplísima, pre-reflexiva, intuitiva del hombre con las cosas*. Se puede experimentar realmente esta reacción pre-reflexiva en casos de nuestro trato cotidiano con la psique ajena. He aquí un hombre que llora o ríe. ¿Cómo lo percibimos? Mirando la cara del hombre nosotros de golpe, sin ninguna deducción -se puede decir, casi en el mismo instante- captamos este sufrimiento o esta risa. Todavía en nosotros no hay *pensamiento* sobre el sufrimiento, pero ya hemos constatado de manera más exacta el sufrimiento de este hombre. Y no sólo lo hemos constatado sino que lo hemos asimilado de alguna manera, lo hemos valorado. Mas la *idea* del sufrimiento aparece posteriormente. Lo anterior permite poner de relieve cuán deformes son las teorías mitológicas que colocan en la base del mito una u otra construcción intelectual. Y no solamente fenómenos de corta duración y muy impresionantes son percibidos por nosotros de esta manera. Así es también nuestra percepción de toda y cualquiera individualidad ajena. Un medico me decía que desde la primera vista de un paciente que llega a su consultorio y, antes de cualquier examen, él ya sabe si se puede curar a este enfermo o no. Pechorin[36], en la novela de Lermontov, desde la primera mirada a una mujer sabe si aquí habrá o no reciprocidad. El mismo Lermontov observó genialmente que el soldado que ha de ser muerto en la batalla del día, ya desde la mañana tiene una peculiar expresión en su rostro que por lo general no es advertida ni por las personas presentes ni por él mismo. La «clarividencia» inherente a las naturalezas religiosas e incluso no religiosas en absoluto es de común saber y aquí no vale la pena traer ejemplos de ninguna índole. Con esta capacidad - diferente en profundidad y amplitud- de ver claro en la psique ajena e incluso en el destino de una persona cualquiera se ha encontrado frecuentemente en la vida y en la literatura, por mucho que se esfuercen algunas teorías malformadas en negar la espontaneidad de la percepción de la psique ajena. Pero así es precisamente la visión y la clarividencia mítica. El mito también saca las cosas de su curso habitual donde ellas son o incompatibles o incomprensibles o no estudiadas en el sentido de su existencia virtual ulterior y las sumerge, sin privarlas de realidad y materialidad en una esfera nueva donde, de pronto, se manifiesta su vínculo íntimo, se vuelve comprensible el lugar de cada una de ellas y se vuelve claro su destino ulterior.

c) Con relación a lo anterior adquiere un significado especial el propio término «otreshennost». Ahora podemos decir que está lejos de expresar su objeto con exactitud, puesto que significa tanto extrañamiento como concreticidad figurativa. En efecto, ¿desde*qué punto de vista* se habla aquí de extrañamiento?. ¿El extrañamiento- de qué? Hemos dicho que es extrañamiento de la idea, cosas, fenómenos habituales ¿Pero qué es una idea habitual y qué son las cosas

36 Pechorin- protagonista de la novela ***El héroe de nuestro tiempo*** de M. Lermontov (1814-1841) gran poeta y narrador ruso. N. T.

habituales?, ¿no es un simple convencionalismo?, ¿no sucede acaso que una y misma cosa a veces es habitual y otras veces- absolutamente insólita e inesperada?. Por supuesto, el contenido de este término es algo supremamente relativo y convencional. Lo habitual, a veces, resulta extremadamente enigmático e incluso maravilloso, extraordinario, y , sin embargo, sigue siendo lo mismo habitual. Está claro que es mejor no hablar de la otreshennost mítica, sino de que en general *todo en el mundo*, todo lo existente, desde la cosa más ínfima e insignificante hasta el mundo en su totalidad, es *uno u otro grado o cualidad de otreshennost mítica.* Aquello que nosotros llamamos el curso habitual de las cosas es también resultado de una cierta visión mítica nuestra, puesto que aquí tampoco las cosa se dan en sus funciones aisladas ni como conceptos abstractos, sino que vemos su subordinación a tales o cuales ideas, aunque ni muy extraordinarias ni muy profundas. Cada color, cada sonido, cada cualidad gustatoria posee ya indudablemente el carácter mítico. Así, los colores nos parecen fríos, cálidos, duros, suaves; los sonidos: agudos, pesados, livianos, cordiales, severos, etc. La «otreshennost» mítica, de esta manera, es una forma universal en grado supremo; y no existe ni una sola cosa que nosotros percibamos como un concepto desnudo y abstracto. Una cosa viva, este mismo papel, estos lápices y plumas, esta habitación, siempre se perciben como cosas dotadas de uno u otro contenido social o personal profundamente expresivo y todas, en diversa medida, participan del ser mítico. ¿En su opinión quizás la mikwe hebrea tampoco es un mito profundamente expresivo?, ¿e incluso lo que sucede después de la circuncisión?...Los hebreos saben a lo que me estoy refiriendo.

De todo lo expuesto se desprende que la «otreshennost mítica» es sencillamente un renunciamiento a la existencia puramente abstracta y discreta. Ella es aquella esfera especial en la que se sumergen conceptos abstractos para convertirse en cosas vivas de la percepción viva. El mito, como hemos visto, es el ser vivo, expresivo y simbólicamente expresivo, inteligentemente expresivo. *Una cosa que se convierte en símbolo e inteligencia*[39] *ya es un mito.* De esta manera, el mito y la otreshennost mítica nos da todos los indicios del mito, señalados arriba por separado, en *una unidad indivisible.* La otreshennost se volverá comprensible cuando el análisis anterior se sintetize en *una categoría* que revele la esencia del mito y cuando obtengamos la reunificación dialéctica de todos los rasgos arriba señalados en una estructura única e indivisible. Dejando a un lado la otreshennost poética y quedándonos sobre el terreno de cosas reales vemos ahora que las cosas reales son también *cosas* de alguna manera *comprendidas.* Hay una comprensión *científica* de ellas, hay una comprensión *religiosa.* También hay comprensión mitológica de ellas. Consiste en la espontaneidad simplísima biológico-intuitiva del contacto de la consciencia con las cosas. Sin esto no existen ni las mismas cosas vivas de la experiencia. Pero esta intuición originariamente vital únicamente nos señala que las propiedades esenciales del mito reveladas por nosotros separadamente deben ser una vez más revisadas desde este nuevo punto de vista, además, de tal manera que todas ellas se fundan en una sola categoría, en una imagen estructural del mito. En la otreshennost mítica no hay ni vitalidad por separado ni expresividad aislada, ni inteligencia aislada, etc. Existe algo común y único, donde todos estos elementos se confunden en una categoría indivisible. El carácter sintético, la espontaneidad vital y la ingenuidad del mito exige imperiosamente *tal* revelación del extrañamiento mítico. Y nosotros nos hemos aproximado a ello.

VII - EL MITO ES UNA FORMA PERSONALIZADA.

1. Hasta ahora tenemos las siguientes tesis que caracterizan la esencia del mito por vía de su delimitación frente a otras formas de la consciencia y de la creación que coinciden con él parcialmente.

1. El mito no es una mentira o ficción, no es una invención fantástica, sino una categoría lógicamente, es decir, ante todo dialécticamente necesaria de la consciencia y del ser en general.

2. El mito no es el ser ideal sino la realidad material vitalmente sentida y creada.

3. El mito no es una construcción científica y, en particular, una construcción de la ciencia primitiva sino una relación recíproca viva entre el sujeto y el objeto que contiene su propia veracidad, autenticidad y su propia conformidad con la ley extracientífica y mítica también, su estructura básica.

4. El mito no es una construcción metafísica sino una realidad material y sensorialmente creada que es, al mismo tiempo, extrañada del curso habitual de los fenómenos y que, por consiguiente, contiene en sí distintos grados de jerarquicidad, distintos grados de la otreshennost.

5. El mito no es ni esquema, ni alegoría sino un símbolo; y, siendo símbolo, puede contener estratos esquemáticos, alegóricos y existencial-simbólicos.

6. El mito no es una obra poética sino que su otreshennnost es la elevación de cosas aisladas y separadas a nivel abstracto a una esfera intuitivo-instintiva y primitivo-biológica que se interrelaciona con el sujeto humano donde ellas se fusionan en una unidad inseparable, orgánicamente compenetrada.

Estas seis tesis gradualmente detallan el concepto de mito. En primer lugar, es una necesidad dialéctica de la consciencia y del ser, aunque no se sepa todavía en qué consiste. En segundo lugar, el mito son cosas reales, realidad auténticamente existente. Con esto nos aproximamos más a la definición de mito, puesto que de toda la esfera de lo lógicamente necesario se destaca la categoría de la existencia efectiva. Pero esta definición también es todavía demasiado amplia. He aquí que, en tercer lugar, de la existencia efectiva separamos aquella su esfera que se percibe íntimamente por el sujeto, que es la esfera de la interrelación auténticamente vital entre el sujeto y el objeto, es decir, donde existen el sujeto y el objeto del sentimiento, de la voluntad, de emociones, etc. Pero incluso aquí se toma no toda la esfera de la relación entre el sujeto y el objeto sino sólo aquella su parte que está estructuralmente definida y formalizada, regular en su estructura. En cuarto lugar, este último resultado también se somete al análisis. De aquí se elimina todo lo ordinario-superficial, todo lo hipostasiado en

su abstracción y aislamiento, todo lo que deja las cosas en su obtusa soledad e incompatibilidad. En el mito se toma el aspecto intelectivo y animador de las cosas, el aspecto que las hace extrañadas en distintos grados de todo lo demasiado habitual, cotidiano y corriente. En quinto lugar, esta interrelación de distintos estratos de la realidad en el mito se caracteriza no como una oposición dualista-metafísica-naturalista, no como una interrelación esquemática o alegórica, sino simbólica, es decir, los estratos del ser jerarquicamente distinguibles en el mito deben identificarse materialmente, es decir, de tal manera que exista una sola cosa indivisible con un juego semántico de energías mutuamente separadas, pero a la vez intercomunicadas y hasta recíprocamente identificadas de distintos planos de la realidad. Finalmente, en sexto lugar, esta realidad sujeto-objeto extrañada, inteligente y simbólicamente expresada, se nos presentó como una interrelación primitivo-intuitiva, pre-reflexiva entre el sujeto y el objeto. En pocas palabras, el mito es una categoría necesaria de la consciencia y del ser (1), que está dada como una realidad material-vital (2) de una interrelación estructuralmente realizada (en una imagen determinada) entre el sujeto y el objeto (3), donde la vida extrañada de la materialidad aisladamente abstracta (4) simbólicamente (5) se plasma en una imagen de energía[IV] inteligente pre-reflexiva-instintiva, comprendida intuitivamente (6). Aún más brevemente: el mito es un (3) símbolo (inteligentemente dado) (4-5) de la vida (2-6) cuya necesidad es dialécticamente evidente (1), *o la intelección de la vida dada simbólicamente.* Finalmente, para no dejar lugar a un reproche de falta de claridad, hay que tener presente que «la vida» se piensa aquí como una categoría de la realización de una u otra inteligencia, y, entonces, la definición del mito será la siguiente: él es la inteligencia simbólicamente realizada. Yo, por mi parte, afirmo que la *personalidad* es precisamente la inteligencia simbólicamente realizada. Y por eso he aquí el más breve resumen de todo el análisis anterior, con todas sus delimitaciones y subdivisiones: *el mito es el ser personalizado* o, más exactamente, *la imagen del ser personalizado, una forma personalizada, la imagen de la personalidad.*

2. En esta fórmula hemos encontrado finalmente la simple y única categoría que de una vez nos describe toda la peculiaridad de la consciencia mítica. Conviene explicarla unpoco.

La personalidad presupone ante todo una *autoconsciencia*, una inteligencia. Es precisamente en esto que la personalidad se diferencia de una cosa. Por esta razón su identificación -por lo menos parcial- con el mito resulta completamente indubitable. Luego lo que encontramos en la personalidad no es simplemente una autoconsciencia. Esta debe manifestarse continua y activamente. En ella debe existir una profundidad y una perspectiva. La personalidad como una autoconsciencia sería un ser puramente inteligente, al margen del tiempo y de la historia. La personalidad real debe tener un núcleo permanente y accidentes variables vinculados a este núcleo como automanifestación de su energía. Por eso la antítesis de lo *interno* y de lo *externo* es también absolutamente imprescindible para el concepto de personalidad. También es imprescindible esta antítesis aquí desde otro aspecto. Por cuanto la personalidad es la autoconsciencia, ella es siempre una contraposición de *sí* a todo lo *externo*, a lo que no es ella misma. Profundizando en el conocimiento de sí misma, ella también en sí misma encuentra la misma antítesis mencionada entre el sujeto y el objeto,

del cognoscente y de lo conocido. Posteriormente, esta antítesis del sujeto y el objeto necesariamente *se supera* en la personalidad. Esta contraposición de sí misma a lo circundante, al igual que la contraposición de sí misma a *sí misma* en el acto de autoobservación es posible solamente cuando se da la síntesis de los dos contrarios. Yo me contrapongo a lo externo. Pero esto significa que yo poseo una imagen de lo externo, que es creada tanto por lo propio externo como por mí mismo. Y en ella yo y el medio circundante nos fundimos hasta la indistinguibilidad completa. Esto es aún más claro en el acto de la autoobservación. Yo me observo. Pero esto significa que lo observado por mí soy yo mismo, es decir, la identidad de mí conmigo como el sujeto con el objeto es perfectamente indiscutible. De suerte que la personalidad como autoconsciencia y, por consiguiente, siempre como conocimiento recíproco entre el sujeto y el objeto, es necesariamente una categoría *expresiva*. En la personalidad se distinguen dos planos, y estos dos planos sin falta se identifican en una imagen única e indivisible. Observando la expresión tan familiar de la cara de un hombre a quien usted conoce hace mucho tiempo, lo que ve sin falta no es simplemente la exterioridad de la cara como algo autónomo, no es simplemente como hablar, por ejemplo, de figuras geométricas (aunque elementos de una cierta expresividad también están presentes aquí). Usted ve aquí algo *interno* dado únicamente, sin embargo, por medio de lo externo, y esto para nada impide el carácter directo de tal contemplación. Así, la personalidad es siempre una expresión y, por esta razón, en principio es también un *símbolo*. Pero lo más importante es que la personalidad es necesariamente un símbolo *realizado* y una inteligencia *realizada*. Si tratamos del símbolo como tal, él permanece únicamente como un concepto puro, del cual no se sabe qué cosas aprehende y a las cuales da forma. Lo mismo pasa con la inteligencia. En cambio la personalidad es siempre una realización material de la inteligencia y del símbolo. La personalidad es un *hecho* . Ella existe *en la historia*. Ella vive, lucha, nace, florece y muere. Ella es siempre *la vida* y no un concepto puro. El concepto puro debe ser realizado, matérializado. El debe presentarse con un cuerpo vivo y sus órganos. La personalidad es siempre la inteligencia dada *corporeamente*, el símbolo realizado *corporeamente*. La personalidad de un hombre es, por ejemplo, inconcebible sin su cuerpo, -por supuesto, cuerpo consciente, inteligente, cuerpo que hace visible el alma. Algo debe significar el hecho de que un científico moscovita se parezca mucho a una lechuza, un otro a una ardilla; un tercero a un ratoncito; un cuarto a una marrana; un quinto, a un asno; un sexto, a un simio. Uno, por mucho que se desviva por ser un profesor eminente, se parece toda la vida a un almacenista. Otro, por mucho que presuma de importante, a pesar de todo, es un peluquero en pasta ¿Y de qué otra manera puedo yo conocer el alma ajena, si no es a través de su cuerpo? Incluso, si el cuerpo muere, de todas maneras sigue siendo algo inalienable del alma; y no habrá ningún juicio sobre esta alma sin que se tome en cuenta su cuerpo pasado. El cuerpo no es una vana fantasía, no es un fenómeno casual, no es una ilusión, ni una bagatela. Es siempre la *manifestación* del alma, y, por consiguiente, en cierto sentido es el alma misma. Hay personas que con sólo mirarlas convencen de que el hombre se originó del mono, aunque mi doctrina íntima directamente lo contradiga, puesto que es indiscutible el hecho de que no es el hombre quien desciende del mono, sino el mono del hombre. Sólo por el cuerpo podemos juzgar la personalidad. El cuerpo no es una mecánica muerta de no se sabe qué átomos.

El cuerpo es el semblante vivo del alma. Por la manera de hablar, por la mirada de los ojos, por los pliegues en la frente, por la postura de las manos y de los pies, por el color de la piel, por la voz, por la forma de las orejas, sin hablar ya de acciones, yo siempre puedo saber qué clase de personalidad está frente a mí. Por un sólo apretón de manos yo, por lo común, adivino muchas cosas. Y por mucho que la metafísica racionalista y espiritualista denigre del cuerpo, por mucho que el materialismo reduzca el cuerpo vivo a una masa material obtusa, el cuerpo es y sigue siendo la única forma de la manifestación actual del espíritu en las condiciones circundantes. Una vez yo mismo noté que se me había cambiado el modo de andar; y después de pensarlo comprendí por qué ésto había sucedido. El cuerpo es el elemento inalienable de la personalidad, puesto que la misma personalidad no es más que la realización corporea de la inteligencia y del símbolo inteligente. A veces me da miedo mirar la cara de un hombre nuevo y me espanta escrutar su letra: su destino pasado y futuro surge ante mí perfectamente inexorable e inevitable.

3. ¿Se pueden interpretar estas conclusiones en el sentido de que cualquier personalidad es mítica? *infaliblemente se debe comprender así. Toda persona viva es de una u otra manera un*m i t o, por lo menos en el sentido en que yo entiendo el mito. Esto es, por supuesto, el mito principalmente en su sentido amplio. Sin embargo, nuestro análisis anterior puede conducir sólo a una identificación de estos conceptos y a una identificación esencial. Unicamente es preciso tener en consideración que cualquier cosa es mítica no en razón de su calidad puramente material, sino en razón de su ubicación en la esfera mítica, en razón de su forma y su comprensión míticas. Por eso la personalidad es un mito no porque sea una personalidad, sino porque es *comprendida y formalizada* desde el punto de vista de la consciencia mítica. Objetos inanimados, por ej., la sangre, el cabello, el corazón y otras entrañas, un helecho y otros tantos objetos también pueden ser míticos, pero no porque ellos sean personas sino porque ellos son comprendidos y construidos desde el punto de vista de la consciencia mítica personalizada. Así, la fuerza mágica de todo amuleto o talismán es posible únicamente porque su propósito es la acción sobre la consciencia viva de alguien o sobre objetos inanimados que indirectamente actúan sobre la consciencia de alguien. Esto significa que cualquier amuleto o talismán tiene la forma del ser personalizado, o básicamente personalizado, sin ser de por sí ni una persona ni simplemente un objeto inanimado. Es por eso que el hombre es un mito no en razón de que sea un hombre de por sí, una cosa humana, por decirlo así, sino porque *es comprendido y recibe forma* como hombre y como personalidad humana. En cambio, él de por sí podría no ser una personalidad, como no es una personalidad, por ej., la saliva, no obstante su fuerza mágica.

4. La percepción personalizada penetra absolutamente cualquier acto mínimo de nuestra consciencia. Hay que ser verdaderamente un materialista para no comprender el significado personalizado del cuerpo y de sus distintos órganos. Si consideramos los órganos *genitales*, en esto, incluso un materialista contrariamente a sus convicciones, se somete a la intuición universal humana respecto a su significado, aunque en el sentido material ellos en principio no se diferencian de los dedos, de las orejas, etc. Cito la reflexión de un maestro de asuntos del sexo, como V. Rozanov, para dar un ejemplo de la mitología sexual naturalmente vivenciada por todo hombre «normal».

a) «Existe no simplemente una cierta correlación secreta, indecible, no investigada por nadie, sino una identidad completa en ambos sexos entre las *cualidades típicas* de las fisionomías de sus órganos genitales y de su alma en su *ideal, su completud*. Y las palabras sobre «la fusión de las almas» en el matrimonio, es decir, en el acoplamiento sexual, son justas y formidablemente profundas. ¡En efecto, «las almas se funden» en individuos cuando ellos están acoplados en los órganos! ¡Pero hasta qué punto son opuestas (y por esta razón se complementan) estas almas![37].El alma masculina en su ideal es *firme, recta, fuerte, que avanza, aprieta y vence* ¡Pero, en realidad, esto no es sino casi fotografía verbal de aquello que el hombre pudorosamente tapa con la mano!... Pasemos a la mujer: el ideal de su carácter, conducta, vida y, en general, todo el contorno de su alma es *la suavidad, la blandura, la docilidad, la complacencia*. Pero estos no son sino *las denominaciones* de las cualidades de sus órganos genitales. Con *las mismas palabras, términos y conceptos* expresamos *lo esperado y lo deseado* en el hombre, en su alma y su biografía, que con las que su esposa a solas expresa «lo deseado»y «lo esperado» de su órgano; y, recíprocamente, cuando el esposo describe con entusiasmo y admiración el «alma» y el «carácter» de su mujer -él utiliza y *no puede evitar la utilización* de aquellas palabras que emplea mentalmente cuando -separado de ella o en general sin verla por mucho tiempo- se imagina la esfera genital de su cuerpo. Prestemos atención a la siguiente sutil peculiaridad. En la *psique* femenina existe la calidad de *no ser dura, firme, no tener el contorno bien marcado y claro*, sino, al contrario, es algo que se extiende como la *niebla*, abarca *lo lejano indefinido*,y, en realidad, no se sabe dónde están sus *límites*. Pero esto son *los predicados* de *los tejidos húmedos y olorosos* de su órgano y de la esfera genital en general. La casa de la mujer, la habitación de la mujer, las cosas de la mujer -todo esto no es lo mismo que las cosas, la habitación, la casa del hombre: ellas parecen estar ablandadas, disueltas, como si *las cosas y el lugar* se transformaran en un aroma, en este aroma femenino amable y cálido que es a la vez del alma y no del alma, y desde cuya atracción comienza el «enamoramiento» del hombre. ¡Pero todas estas cualidades -del rostro, de la biografía y del mismo *ambiente*, de las mismas *cosas* -¡son las cualidades de su esfera reproductora! El hombre «nunca» llenará con «aroma» toda la casa: su psique, su imagen, sus acciones son ruidosas, pero «no se extienden». El es el árbol, pero sin perfume; ella es la flor, eternamente fragante, cuya fragancia llega lejos. ¡Como son *las almas* así son *los órganos*! Es por esta estructura cosmogónica en esencia (no sólo terrenal) que únicamente ellos entre todos son fértiles, hereditarios, crean y siguen creando hasta la eternidad, «según su imagen y semejanza»...¡Un alma - de otra alma, como una chispa de la llama: he aquí la procreación!»[38]

No es obligatorio pensar como pensaba Rozanov. El sexo es, en efecto, una cualidad básica y profunda del hombre, pero (opongamos a Rozanov otra mitología) donde menos se expresa es en la relación sexual y en la procreación. Las monjas y las prostitutas son más interesantes que aquella mística pequeño-

---

37 !La dialéctica!

38 Rozanov V. V. ***Los hombres del mundo lunar***. Metafísica del cristianismo. San Petesburgo, 1913. P 39-41.

burguesa judaica que predica Rozanov. Rozanov es un místico de la vulgaridad en el significado sociológico de esta última palabra. El deifica todos los «pilares» pequeño-burgueses - Shchi[39], cigarrillos, retretes, diversiones de cama y el «confort familiar». Esto demuestra que para él es incomprensible la fragancia del monacato femenino, no es perceptible la sofisticada femineidad de la devoción de las vírgenes, no está claro que la relación sexual es la vulgarización del matrimonio. El nunca estuvo en rigurosos conventos femeninos, no solía pasar de pie noches enteras durante la cuaresma en el oficio divino, no escuchó el coro penitente de vírgenes, no vio las lágrimas de enternecimiento, el estremecimiento de cuerpo y alma de la devota que se confiesa durante la oración, no esperó en el templo, después de muchas horas en la proeza oracional, la salida del sol, y no percibió los conocimientos maravillosos y admirables que aporta el ayuno de muchos días, no reconoció lo gentil, lo entrañable, lo eterno en este cuerpo demacrado y delgado, en estos huesitos secos y tímidos, no sintió lo íntimo, lo luminoso, lo puro, lo entrañable, lo sencillo, lo profundo, lo claro, lo universal, lo inteligente, lo devoto, lo fragante, lo ingenuo, lo maternal - en este pecho hundido, en los ojos cansados, en el cuerpo débil y frágil, en el ropaje largo y negro que de por sí sólo infunde enternecimiento y consuelo al alma aturdida y aterida...¡Vaya, en efecto he hablado hasta por los codos! Sí yo traje a Rozanov por un ejemplo de la mitología «sexual». Pero esto ha sido tratado por mí hace tiempo. Por otra parte, las alusiones que acabo de expresar también pueden servir como ejemplo de una mitología; únicamente que ésta, por supuesto, es una mitología diferente... Pero no es importante que sea una mitología diferente. Lo importante es que tanto el pensamiento de Rozanov como el monacato ortodoxo son igualmente formas del ser mítico, y no del vacío degenerativo de la «cosmovisión científica».

b) Me inclino a ir más lejos. En mi opinión, *incluso cualquier cosa o fenómeno inanimado*, si no se toman como objetos abstractamente aislados, sino como objetos de la experiencia humana viva, *son necesariamente mitos*. Todas las cosas de nuestra experiencia cotidiana son míticas; y se distinguen de lo que comúnmente se denomina mito solamente, quizás, por un menor relieve y un menor interés.

Tome por ejemplo su habitación en la que trabaja permanentemente. Unicamente en el pensamiento muy abstracto se la puede representar como algo neutral en relación con su estado anímico y de salud. Ella le parece ya amable, alegre, hospitalaria, ya lúgubre, aburrida y abandonada. Ella es una cosa viva no del ser físico sino del *social e histórico*. Y el asunto absolutamente no está en su estado de ánimo subjetivo: por mucho que tratan de convencerme que es *sólo a mí*, en razón de *mis* propiedades subjetivas, que mi cuarto bajo y oscuro de entresuelo me *parece* alegre y festivo, -a pesar de todo es en primer lugar *el cuarto* el que es alegre y festivo, luego actúa sobre mí de esta manera. Es que si hacemos caso a semejantes filósofos, entonces no sólo el estado anímico que produce la habitación ocupada, sino la habitación misma y todo en el mundo resultará ser mi sujeto. Ya he explicado que los colores, los sonidos, los olores y los gustos nunca son experimentados por nosotros en su forma aisladamente material. Esto es una abstracción vacía. Si tomamos las cosas *reales y vivas*, entonces el sol que se

39 Sopa de legumbres con carne. N. T.

asoma entre las nubes en invierno después de largos días grises, no es el sol de la ciencia astronómica sino un principio vivificante, regocijante, renovador. Con él es físicamente más fácil respirar, el alma se rejuvenece, las fuerzas se resucitan.

Se dice que la medición de la temperatura de un enfermo no es el tratamiento, sino sólo un medio de constatar la enfermedad. Pero yo disiento de esto. Nunca el enfermo experimenta el termómetro como medio de constatación de la enfermedad. Yo, por lo menos, considero que con frecuencia éste es el más verdadero tratamiento; y cuando me enfermo para mí frecuentemente es suficiente medir la temperatura para que la enfermedad se alivie un poco. Por mucho que me persuada de que esto no es el tratamiento todavía, mi organismo lo vive, a pesar de todo, como un tratamiento; y la prueba de ello es un alivio real o incluso la curación. Por cierto este medio no actúa siempre. ¿Pero acaso los verdaderos medicamentos son siempre necesariamente curativos? Usted por ejemplo piensa que el médico debe curar. Pero el enfermo piensa que, una vez que el doctor ha llegado y ha examinado al paciente, entonces el tratamiento ya ha comenzado. Yo, por lo menos, siempre pienso así. Ya el hecho de la llegada del doctor es el comienzo de la curación. Y no puedo razonar de otra manera. No puedo imaginarme al médico sin que esté curando, aunque la razón me machaque insistentemente que no todo doctor sabe curar bien y que no todo doctor que sabe curar ha emprendido, en este caso, el tratamiento. ¡Si es un médico, entonces basta! Ha comenzado el tratamiento.

c) Una vez, paseando por un mal camino en el campo con una persona, yo desarrollaba una compleja argumentación sobre un delicado problema filosófico. Me sorprendí mucho cuando, de repente, en medio del diálogo filosófico corriente mi acompañante me interrumpió con la observación: «Si usted quiere que sus argumentos tengan peso, entonces, por favor, no se tropiece en el camino». Grande fue mi sorpresa, pero enseguida recordé cómo una vez en los viejos tiempos, en una sesión de la sociedad psicológica en Moscú durante las objeciones de un gran filósofo ruso al informe de otro, también un pensador conocido, el primero todo el tiempo tenía problemas con la corbata. El filósofo que objetaba permanentemente, de alguna manera, la estrujaba, la doblaba, la sujetaba, pero ella no le obedecía y no se mantenía en su lugar. Recordé que este filósofo no sólo fracasó con sus objeciones sino que hasta ahora yo no le he podido perdonar su rebelde corbata. Por esta corbata su filosofía se empañó considerablemente para mí -tal parece, para siempre. Ahora está claro para mí que esta fue la percepción verdaderamente *mítica*, tanto de las objeciones del filósofo como de su desafortunada corbata y de él mismo. Aquí se puede recordar cómo en Dostoievski, en «Los Hermanos Karamázov», Piotr Aleksandrovich Miúsov le contó a F. P. Karamázov que en una biografía de Cheti Minei[40] un mártir, cuando le cortaron la cabeza, se levantó, la tomó en alto y la «besó con cariño». F. P. Karamázov, dice: «Es verdad que no me lo contó a mí solo; lo refirió en una reunión donde yo me encontraba hará unos cuatro años. Si yo lo mencioné es porque *con este relato gracioso usted había quebrantado mi fe*, Piotr Aleksandrovich. Usted no lo sabía, no veía; pero yo volví a casa con la fe quebrantada y, desde entonces, cada día más quebrantada la siento. Sí, Piotr

40 Vida de los Santos. N. T.

Aleksandrovich, usted ha tenido la culpa de mi gran caída ¡Esto ya no es lo de Diderot!» Y cuando Miusov dice: «¡Cuantas cosas no se dicen de sobremesa!...Habíamos comido juntos aquella vez»...Karamázov responde con razón: «Sí, ustedes aquella vez comieron juntos y yo fui y perdí la fe!». En efecto, sólo una representación muy abstracta de una anécdota o de un enunciado humano en general puede llevar a la conclusión de que ellos son simplemente palabras y palabras. Ellos, con frecuencia, son palabras terribles, y su acción es enteramente mítica y mágica.

d) Se dice que la gripe se origina en el resfriado. No sé. Quizás así es. Pero que el mismo resfriado resulta de un mal estado anímico, de una contrariedad o una desgracia - esto lo he vivido muchas veces. Usualmente cuando comienzan a echarlo a uno del trabajo, allí mismo se resfría uno. Suele suceder que simultáneamente le roban el monedero en el tranvía y empieza a supurar el dedo pinchado. El mayor daño en la evaluación de estas percepciones fue hecho por nuestra tradicional psicología abstracto-metafísica. Se dice que lo psíquico no ocupa espacio, que no tiene extensión ¿pero cómo es posible? Yo, o cualquier otro, distinguimos perfectamente el dolor *sordo* del dolor *agudo*, el *cortante* del *punzante, el dolor de los huesos* de un *pinchazo*, etc, etc. El dolor de cabeza comienza en un lugar y se desliza a otro. Comienza, por ejemplo, en la nuca, luego sube al parietal, pasa a la frente y se calma en alguna parte de las cuencas de los ojos. Nos dirán: hay que distinguir la *sensación* del dolor del respectivo proceso *fisiológico*. Lo que se traslada no es la sensación sino el respectivo proceso fisiológico. Está bien, ¿pero qué es lo que me duele -*la sensación* del dolor, *la irritación* del dolor o alguna otra cosa? Por supuesto no es la sensación ni la irritación, sino simplemente la cabeza es lo que duele. Y lo que se desliza por la cabeza no es otra cosa que *el dolor mismo*. Usted probablemente dirá que el alma no puede caer a los talones. En lo que a mí se refiere, -¡ay!- demasiadas veces se me ha caído el alma a los pies, como para que yo lo tomara como una metáfora o una mentira. Aunque me maten, siento a veces el alma precisamente en los talones. Incluso sé por qué vías en el organismo se precipita a los talones. Si usted no lo comprende -no hay nada que hacer. No todo, ni para todos es igualmente comprensible. Algunos no comprenden que los órganos genitales son algo incomparable con los otros órganos, aunque, en esencia, esto está claro para cualquiera, de la misma manera como que los hebreos son una nación perfectamente incomparable con nada, y que la mujer es un ser incomparable con el hombre por mucho que el liberalismo ilustrado machaque su mito degenerativo de la igualdad universal y de la igualdad de derechos para todos. También fue impugnado por muchos lo que yo decía sobre la existencia de una determinada altura en los sonidos y las voces que sueñan en el alma. Ante todo refirámonos a estas voces. Injustamente se piensa que en esto no hay sino alegoría. Cuando yo vacilo y ciertas ideas luchan en mi interior - el asunto no está *en mí* en absoluto. Mi asunto se reduce solamente a la *elección*. Pero nunca creeré que las voces que luchan en mi interior son *también yo mismo*. Ellas son, sin duda, *unos seres peculiares*, autónomos e independientes de mí, que por su propia voluntad se instalaron en mí y armaron en mi alma la discusión y el ruido. En «El Inspector» de Gogol, el jefe de correos, después de abrir la carta de Jlestakov, describe su estado de la siguiente manera: «Yo mismo no sé qué fuerza extraña me impulsó. Ya había llamado al ordenanza para enviarla, cuando me

asaltó la curiosidad con una fuerza como jamás la he sentido hasta ahora; no podía, no podía... *oía* que no podía. Arrastraba y arrastraba. *En un oído realmente escuchaba*: ¡Eh, no la abras!... que te perderás como una gallina ¡»...por el otro, como si me murmurara un demonio: «ábrela, ábrela, ábrela» y cuando empecé a romper el sello sentí enteramente que me corría un fuego, y al abrirla, un frío...un frío, a fe mía!...que las manos me temblaban y todo se me nubló». Claro está que al jefe de correos le corresponde la elección entre los dos consejeros y las sensaciones que le siguen, pero los dos consejeros en sí -para *nada son el mismo*, sino, indudablemente, *otros seres*. El jefe de correos compara a uno de ellos con un demonio. Personalmente pienso que sí fue un demonio, fue uno de los inferiores, por decirlo así, un bromista. Pues no es preciso que un demonio sea grande e importante. Los hay que simplemente hacen reir y hacen travesuras, hacen cosquillas, hacen diabluras; ellos son casi inofensivos. Los demonios en la cabeza de Judas en ***Judas Iscariote*** de L. Andreiev son de otra índole. Observando los sufrimientos del Salvador por él traicionado, experimenta sensaciones extrañas: «Instantáneamente la cabeza de Judas en todas sus partes se llenó de un rumor sordo, del grito, del bramido de miles de enfurecidos pensamientos..» o: «Los pensamientos parecidos a piedras se encontraban en *la nuca* de Judas y él estaba fuertemente amarrado a ellos; él no quería saber qué clase de pensamientos eran estos, no queria tocarlos, pero los sentía permanentemente. En algunos momentos ellos se abalanzaban sobre él, *comenzaban a oprimirlo* con todo su inimaginable peso -como si la bóveda de una caverna de piedra lenta y terriblemente estuviera bajando sobre su cabeza. Entonces él agarraba *el corazón* con la mano, trataba de moverse todo, como si tuviera frío, y decidió pasar la mirada a un lugar distinto, después a otro.»

Erróneamente, se piensa que en la altura de inteligentes contemplaciones los devotos sólo se sumergen en el reposo, y en ella no tiene lugar ningún suceso interno. El reposo inteligente, desde luego, es una de las características de la consciencia mítica. Pero leamos lo que escribe el devoto Marcos.

«En el acto de persignarse, la bienaventuranza se manifiesta así: apacigua a todos los miembros, y el alma, en razón de mucha alegría, se presenta como un niño simple, dulce; y el hombre ya no juzga ni al Heleno ni al Hebreo, ni al pecador; pero el hombre interior mira con el ojo puro a todos cómo uno, e igualmente se alegra por todo el mundo y quiere que todos los Helenos y Hebreos adoren al Hijo de Dios como al padre. Se le abren las puertas y él entra en muchas moradas; y, cuando entra, ellas se le abren más; y de cien moradas él entra en *otras* cien moradas y se vuelve rico, y nuevamente, cuando él se vuelve *distinto*, se le manifiestan objetos nuevos y *maravillosos*, y como a un hijo y a un heredero se le confían las cosas que no pueden ser proferidas por la naturaleza humana o por estos labios y esta lengua. *En otra hora*, como un enviado ante Dios, de su mucho amor por El, comienza a rezar por el mundo, para que se salve todo el mundo, como Adán el íntegro; inflamándose su amor y deseando que todos se salven, él enseña [al prójimo] la palabra de la vida y del reino de los cielos -»convirtiéndose en embajador de Cristo» (Ef. VI, 20), y, hasta donde se puede escuchar, revela los misterios celestiales y divinos del siglo infinito e inescrutable. *Pero en otra hora* se arma todo el hombre, se viste de todas la armadura de Dios (Ef. VI, 11), participa en las huestes del cielo y comienza a abatir las huestes del enemigo y

comienza a apuñalar muchos cuerpos. *En cambio, en otra hora* el Señor nuevamente actúa en el alma, y se alegran recíprocamente el alma y el Señor y entonces el hombre está rodeado de mucha luz y alegría dirigiéndose a Dios y a los hermanos...» y etc[41].

Sin embargo, volvamos a las voces que cada uno escucha en su alma.

Lo más interesante es que estas voces siempre tienen una determinada altura y un determinado timbre y se distinguen por muchas categorías y propiedades musicales. Yo, por ejemplo, casi no soy capaz de obligarme a escuchar una conferencia de alguien; oigo el invariable bajo profundo que sostiene lentamente en una nota: «a-a-a-a-a-a-bu-u-u-u-u-u-rri-i-i-i-i-i-do-o-o-o-o-ó-o...aaaaaabuuuuurriiiidooooo...»a veces simplemente el sonido ahogado, penoso y sordo: «A-a-a-a-a-a-a-a» hasta la infinidad. Creo que esta voz no está por encima de la contraoctava, algo así como un fa o un sol de la contraoctava. La asistencia muy prolongada a una conferencia o a un informe aburrido conduce a que esta voz se eleve algo y comience a agitarse de la siguiente manera: una nota baja muy breve que instantáneamente en un impetuoso glissando pasa a una nota muy alta, que se prolonga eternamente y muere penosamente en un vacío gris, y luego, la repetición de lo mismo muchas veces. Otros sonidos se escuchan en otras circunstancias. Como es sabido cuán fácil es convencer a otro, tan difícil es convencerse uno mismo de algo. A veces, usted reitera con pathos: «El socialismo es posible en un solo país. El socialismo es posible en un solo país. El socialismo es posible en un solo país» ?No siente usted en estos momentos que alguien o algo en su alma está chillando en una nota muy alta: «n-o-o-o-o-o» o «n-i-i-i-i-i» o simplemente «i-i-i-i-i-i» Tan pronto usted le formule en voz alta y claramente la pregunta en tono alto: «¿C-o-o-m-o?» «¿Imposible?????» -la voz se calla inmediatamente y aparece una imagen, algo así como un perrito al cual usted amenazó con un garrote y él en vez de huir se pegó a la tierra, puso el morro para el golpe, movió la cola tiernamente de manera insinuante como si estuviera diciendo humildemente: ¿Usted no me va a pegar, no es cierto? ¿Vamos, pues, a hacer las paces, verdad?» Usted, por supuesto, no golpea, sino que comienza a machacar lo mismo. Pero tan pronto como usted vuelve con su cantaleta, la vocecilla chillona empieza a sonar nuevamentey, más que antes, en una nota altísima y se ve la expresión tiernamente servil, los ojitos mantecosos levantados al cielo, pero, a la vez, hay algo de burlonamente pícaro y casi despectivo en ella: «i-i-i-i-i-i...» Así la alta nota en el alma es reemplazada por palabras y las palabras por el mismo chillido. Y son, claro está, unos seres ajenos al alma que actúan en ella»[42]

e) Mucho se ha escrito sobre las representaciones míticas del espacio y del tiempo. Señalaré primero la mitología del tiempo. Desafortunadamente, aquí no

41 Las palabras morales devotas del padre nuestro reverendo y santo Marcos el devoto. Serguiev posad, 1911, pp 197-198.

42 Sobre el hecho de que en el alma existe no solo «yo», sino también un «ello» completamente real, ver el interesante libro de S. Freud ***El Yo y el Ello***. Traducción bajo la redacción de A. A. Frankovski. L, 1924. Que en estas cuestiones no es preciso ser freudiano lo demuestra, por ej., P. S. Popov sobre un material muy bien seleccionado en su artículo «El Yo y el Ello en la obra de Dostoievski. Ver selección ***Dostoievski*** M. 1928 pp 217-274.

hay ninguna posibilidad de detenernos en estos ejemplos más o menos detalladamente, pero, no obstante, apoyándome en Cassirer u otros, intentaré analizarlos[43].

Todo monoteismo se caracteriza ostensiblemente por el hecho de que el tiempo aquí transcurre no en dependencia de los procesos naturales, sino según los dictados de la voluntad Divina. Mientras *los Salmos* elogian los tiempos y los términos establecidos desde arriba, *los profetas* dan lo que se puede llamar propiamente *la religión del futuro.* Los tiempos se abrevian y queda únicamente el futuro. Dios-creador se retira al fondo. Se destaca en el primer plano el Dios *de la historia* y el Dios *de la perfección.* En la religión *persa* también domina la idea del futuro, pero ella es aquí más terrenal y no tan rica. Aquí todo se relaciona con la derrota de Ahrimán y con el principio del nuevo período. Aquí está la voluntad optimista hacia la cultura sancionada por la religión. De aquí -el elogio del campesino y del ganadero en el Avesta. Aquí no es Dios quien salva al hombre, sino el hombre que se salva a sí mismo instaurando un orden bueno en el mundo. En la especulación filosófica y religiosa hindú la representación mítica del tiempo es inversa. Aquí también está la espera del fin del tiempo. Pero este fin se dará a través de *la claridad y la profundidad del pensamiento.* Mientras el Sueño en el Avesta es un demonio malo, en los antiquísimos Upanisad el pensamiento se interpreta como un sumergirse mágico en el sueño. Es el camino a Brahma. De allí la percepción del tiempo que está dado con mayor claridad en las fuentes budistas. La doctrina de Buda conserva del tiempo únicamente los momentos *del devenir* y *del surgimiento* que es equivalente al dolor. El dolor surge de los tres tipos de sed, de la sed del placer, de la del devenir y de la del pasado. Se profesa *la eternidad* del devenir y en el devenir no hay final, como tampoco hay un fin. Aquí hay una contraposición tanto a los profetas bíblicos como al Avesta. Aquí el objetivo no es *el final* del tiempo, sino la *supresión* del tiempo y del devenir. No es el final del tiempo el que salvará a los hombres, sino la destrucción de todos los tiempos con todo su contenido. Aparte está una muy peculiar y no menos significativa concepción del tiempo en la religión *china.* La ética del taoísmo también tiene por el principio básico la inactividad y el reposo. Hay que engendrar en sí mismo «el vacío» del Tao. El Tao todo lo engendra y todo lo absorbe. Pero a diferencia del budismo aquí lo que se implica no es la superación, sino *la conservación* de uno mismo e, incluso, de su cuerpo y de todas sus formas. Aquí, propiamente dicho, no es el tiempo el que se supera, sino *las transformaciones* en el tiempo. El ser aquí está fuera de la corriente temporal, aunque no sea un cierto ser celestial, sino el ser puramente terrenal. Concretamente, es el tiempo incambiante; está en el Cielo. El Cielo y el Tiempo en la religión china no son creados. Lo mismo en la ética de Confucio que se distingue, como es conocido, por los rasgos del rigurosísimo tradicionalismo. En la religión *egipcia* la percepción del tiempo es parecida a la china. Aquí también quieren *conservar y eternizar la vida real del hombre, su cuerpo y todos sus miembros.* De ahí la práctica del embalsamiento. Es una especie de estática *temporal* fijada en el geometrismo de las obras de arte egipcio. Las cosas pasan, pero queda su forma plástica y *arquitectónica.* Las pirámides son un signo del triunfo geométrico y plástico. La religión *griega* fue la primera en dar la auténtica percepción del tiempo como el

43 Cassirer E. Op cit . Capítulo sobre el tiempo mítico.

presente. Aquí hay *duración*, pero sin la desesperanza ni la destrucción hindú, hay *constancia*, pero sin el letargo chino, *hay espera del futuro*, pero sin ignorar el proceso natural como lo hace el Antiguo Testamento. Aquí lo eterno y lo temporal se unen en un presente íntegro, y al mismo tiempo no se sacrifican el uno al otro, sino que se mantienen en su libertad y su integridad. Yo diría que aquí por primera vez el tiempo y la eternidad se convierten cada uno por separado, y los dos juntos en un *infinito actual* íntegro e indivisible. Desafortunadamente yo no puedo aquí analizar el problema *cristiano* del tiempo y confrontarlo con la interpretación neoeuropea. Diré solamente que, en rasgos generales, la comprensión cristiana es cercana a la griega antigua. Sin embargo, le son inherentes unos rasgos absolutamente peculiares que nunca se habían dado antes -en vista del traslado de todo el elemento del tiempo y de la eternidad identificados recíprocamente al reino del espíritu puro.

Sería simplemente tonto comprender el tiempo en diferentes religiones y mitologías, al estilo del tiempo físico neoeuropeo, es decir, tiempo homogéneo e infinito, vacío y oscuro. Se puede asegurar que nadie nunca ha experimentado el tiempo así y no sólo en distintos sistemas religioso-mitológicos sino ahora tampoco. Si usted quiere hablar del tiempo verdaderamente *real*, entonces él es, por supuesto, siempre heterogéneo, comprimible y dilatable, absolutamente relativo y convencional. ¿Quién no ha vivido tres segundos como un año entero y un año como tres segundos? Yo hasta pienso que desde 1914 el tiempo se ha comprimido de alguna manera y ha comenzado a transcurrir más rápido. Las expectativas apocalípticas en el pasado se explican precisamente por la condensación de los tiempos cercana al final del tiempo pero que luego se disuelve. El tiempo como el espacio tiene *pliegues* y *grietas*. Más de una vez he vivido unos cuantos huecos y rupturas en el tiempo. Es posible que el tiempo parezca en un momento haber terminado, pero luego he aquí que comienza de pronto a remolinarse como un torbellino desenfrenado e incontenible. A veces el tiempo avanza tan descaradamente, que provoca acercarse al reloj en el momento de sus campanadas y romper en mil pedazos a esta maquinita implacable que tiene el poder de gobernar toda la vida. A veces en el tiempo tienen lugar *conmociones*. Finalmente, en un sentido determinado, el tiempo es *reversible*: Son de común saber los instantáneos envejecimientos y rejuvenecimientos mágicos. El éxtasis religioso se caracteriza precisamente por la suspensión o reducción del tiempo, por la compresión de tiempos pasados y futuros en un punto presente indivisible. Según el reloj terrenal, es decir, el sol, el hombre está rezando, digamos, diez horas. Pero en realidad él vive este tiempo como unos segundos, y al mismo tiempo, sin embargo, estos son más ricos que no sólo tres segundos corrientes, sino que diez horas, y puede ser que diez años. En general, el universo es infinitamente variable en su estructura temporal. El tiempo de la vida humana y el tiempo de algún insecto que vive un día son completamente inconmensurables e incomparables en su naturaleza; desde el punto de vista de la vida humana un día del insecto es algo ínfimo y casi ridículo. No obstante, el insecto tiene su vida orgánica, con un rico pasado y un futuro desconocido y significativo; y, si el insecto es consciente, se puede asegurar que él de ninguna manera considera su vida tan especialmente breve y ridícula. Interpretar estos tiempos como subjetivos no nos da ninguna ventaja, puesto que ¿por qué un tiempo de repente es objetivo y todos los demás subjetivos? Es preciso rechazar este coeficiente aplicable y no

aplicable absolutamente a todo y tratar el tiempo en lo esencial. Entonces resultará que *hay muchísimos tiempos*, que ellos son *comprimibles y dilatables*, que ellos tienen su estructura *figurada*. Un niño que ha vivido tres años, en absoluto ha vivido menos que un anciano de noventa años. Su vida es idéntica como vida frente a la eternidad, únicamente que en ambos casos tiene un contenido y un sentido distintos. Hay tantos tiempos como cosas hay; y hay tantas cosas, o, más precisamente, tantos géneros de ellas, como sentidos e ideas. El tiempo es el dolor de la historia, incomprensible para los cálculos «científicos» del tiempo. Y el dolor de la vida es más evidente y más real que cualquier otra cosa. «El dolor de la vida es mucho más poderoso que el interés por la vida. Es por eso que la religión siempre superará a la filosofía»[44].

5. Es posible, y no sólo posible sino también necesaria, la *dialéctica* del tiempo mítico. Yo me he referido a ella en larepresentación del Cosmos antiguo[45]. Aquí nuevamente la construyo resumiéndola en pocas tesis.

I- El tiempo no es tiempo sólamente, es decir, pura duración, puesto que esta duración o termina en algún momento, o no termina nunca. a) Si termina en algún momento, entonces el tiempo contiene en su naturaleza un final, es decir, no es únicamente tiempo, sino también algo distinto; lo distinto aquí significa -atemporal. b) Si el tiempo no termina nunca y no terminará, entonces es la eternidad, es decir, el tiempo más algo distinto; lo distinto aquí significa -no temporal. *Así, el tiempo, en todo caso, siempre en principio es algo no temporal, es decir, eterno* (por lo menos en principio).

II- Sin embargo, el tiempo no es simplemente la eternidad, puesto que la eternidad es inmóvil y está dada de una vez en un punto, en cambio el tiempo es fluido, duradero y continuamente en proceso de devenir. Por eso *el tiempo es el devenir alógico de la eternidad*, similar a como la misma eternidad es el devenir alogico de la idea extratemporal.

III- Si el tiempo es el devenir alógico de la eternidad, esto significa que: a) el tiempo *es* la eternidad, puesto que sólo aquello que es *algo* puede devenir, y, por lo tanto, en cada momento del tiempo su eterno contenido está presente total e indivisiblemente, no fraccionado; b) el tiempo *no es* la eternidad, puesto que él es la estadía de la eternidad en el otro ser y su fraccionamiento y devenir fluido-plural, y, c) finalmente, el tiempo *es y no es* la eternidad simultáneamente, puesto que la eternidad temporal y el tiempo eterno son una infinitud determinada y limitada, *el infinito actual*, donde el devenir sin límites y la eterna autopresencia son una y misma cosa.

IV- a) Pero si el tiempo no es simplemente tiempo, sino siempre la eternidad también, y la eternidad no es simplemente la eternidad, sino el tiempo también, entonces *el infinito actual* que surge en esta síntesis *debe asegurar tanto la infinidad del devenir como su límite también*. Es una *necesidad dialéctica* que el tiempo tenga un final. ¿Pero cómo es posible esto? ¿Qué será después de este final?¿No será el tiempo nuevamente?.

---

44 Cita no aclarada en el original. N.T.

45 ***El Cosmos de la Antigüedad***. Capítulo sobre el tiempo.

b) Estos problemas plantean la *imposibilidad dialéctica* de traspasar los límites de un tiempo determinado, ya que sólo bajo este presupuesto la pregunta de qué será *después* se vuelve una pregunta vacía, es decir, deja de ser una pregunta.

c) Esta imposibilidad se volverá real cuando *la estructura del tiempo mismo resulte de tal índole* que su ulterior avance se torne imposible, es decir, el tiempo de acuerdo a la imperativa necesidad dialéctica debe volverse *heterogéneo*, y, además, heterogéneo en una dirección determinada.

d) Y precisamente: 1. salirse de un tiempo se puede sólo cuando haya otro tiempo; 2. por consiguiente, no se puede salir de un tiempo cuando no existe ningún otro tiempo; 3. que no exista ningún tiempo es posible sólo cuando él o está sustituido por una idea abstracta (2 x 2 = 4 -tesis aritmética extratemporal), o cuando *distintos* tiempos están comprimidos en un solo tiempo; 4. ya que lo primero cae por su peso (puesto que aquí pierde sentido todo el problema del tiempo) queda lo segundo, pero aquí la compresión de *distintos* tiempos es preciso entenderla como la compresión de *todos* los tiempos *posibles*, y la compresión en un tiempo tocará comprenderla como compresión en *un solo punto indivisible*; 5) de suerte que no se puede salir del tiempo, a no ser que el tiempo mismo se convierta en un tiempo *infinitamente comprimido*, es decir, sólo hasta cuando él se vuelva la eternidad misma.

e) Esto significa que el tiempo puede ser *eterno en distintos grados*, como él debe ser de acuerdo a la dialéctica, que define el tiempo como devenir alógico de la eternidad.

V- ¿Cómo imaginar, pues, *físicamente* distintos grados de la eternidad? afortunadamente, la ciencia moderna nos devuelve esta idea mítica perdida hace tiempo y la hace pensable tanto matemática como físicamente.

a) El tiempo se manifiesta en un cuerpo físico como movimiento o reposo. El movimiento puede tener diferentes velocidades. Entre más rápidamente se mueve el cuerpo se hace cada vez menos notable la distancia entre los puntos límite de su volumen. Está calculado que si un cuerpo se mueve con la velocidad de la luz, *su volumen es igual a cero*. Por consiguiente, una determinada manifestación del tiempo conduce al cuerpo a una deformación completa; sin dejar de ser cuerpo, de acuerdo a su sentido, él ya deja de tener volumen.

b) Supongamos que el cuerpo se mueve con una velocidad superior a la de la luz. Entonces, evidentemente, su volumen será igual a una cantidad imaginaria: y nos sumergiremos en el reino de tales cuerpos y tiempos de los cuales nuestros cuerpos y tiempos pueden surgir únicamente poniéndose del revés y precipitándose «cabeza abajo» y «talones arriba».

c) Supongamos, finalmente, que el cuerpo se mueve con una velocidad *infinitamente alta*. Esto significará, que él se encuentra simultáneamente

tanto *en todas partes* (puesto que en un momento abarca lo infinito, su velocidad es infinita) como *en ninguna parte* (puesto que se mueve continuamente y no se queda, no se estanca en ninguna parte). Esto es, precisamente, *la eternidad de las ideas*, -sí, sí, de estas mismas ideas platónicas,- la que está simultáneamente en todas y en ninguna parte, en la que el efecto está antes de la causa, es decir, la que es el reino de los fines absolutos, y cuya idealidad es pensable físicamente sólo como *un cuerpo*, siempre el mismo común y corriente cuerpo terrenal, pero que se *mueve con una velocidad infinitamente alta* . Es por eso que el platonismo es, si quieren, simplemente una sección de la física o la física una sección del platonismo (que es lo mismo). Unicamente así puede razonar la mitología para la cual todo es corpóreo y no corpóreo a la vez.

VI- El mundo representa, de esta manera, un sistema de compresiones del tiempo. En el **Cosmos de la Antigüedad** expuse cómo los neoplatónicos concebian esta diferente compresion del tiempo y del espacio, simétrica y concéntricamente dispuesta alrededor del centro único -la Tierra. En distintos sistemas mitológicos esto puede darse de modos distintos, claro está. Pero lo importante es que desde el punto de vista dialéctico el cosmos no puede no tener variable compresión del tiempo y del espacio, puesto que sin esto no se puede asegurar la no salida fuera del tiempo, y sin ello no existen límites para el tiempo, y sin ello, a su vez, el tiempo no es dialécticamente concebible. Sin embargo, por muy diferente concepción de la estructura temporal del cosmos que tenga una mitología, siempre es necesario que el tiempo se condense en la eternidad precisamente en *el límite del mundo*. Sólo entonces por la fuerza del tiempo mismo, es decir, del mismo ser, no se podrá salir fuera de los límites del tiempo. Estamos moviéndonos, por ejemplo, de la Tierra a la Luna. Aquí, debido al espacio y el tiempo lunares, recibimos otra imagen y comenzamos a vivir en otro tiempo. Luego nos trasladamos a otros planetas y experimentamos deformaciones cada vez nuevas. Finalmente, nos acercamos a la frontera espacial del mundo, donde nuestro cuerpo, desde el punto de vista de su volumen, se convierte en cero, y comenzamos a rotar con toda la bóveda celeste sin salir de los límites del mundo y, por consiguiente, sin salir de los límites del tiempo. Más exactamente, seguimos dentro del tiempo, pero este tiempo es un transcurrir y una vida ya dentro de la eternidad misma, dentro de su una u otra esfera jerárquica, de tal manera que ningún devenir y transcurrir estratifica al ser, sino que de por sí lo delimita con su eterna rotación alrededor de sí mismo.

VII- Una misma cosa, y una misma personalidad pueden ser, por consiguiente, *representadas en formas infinitamente variadas según el plano espacial-temporal del ser en que nosotros la concebimos*. Pero estos mismos planos no pueden surgir de por sí de alguna parte, ya que ellos no son otra cosa que el devenir de la eternidad. Por consiguiente, si en el devenir puede formarse sólo aquello que existe en lo que precisamente se deviene, los planos espacial-temporales del ser no son otra cosa que los planos y variaciones de la misma eternidad repetidas alógicamente, es decir, más o menos ciegamente. En el sistema cosmológico más dialécticamente elaborado -el antiguo-, como lo demostré en **El Cosmos de la Antigüedad**,se conciben cuatro o, más exactamente, cinco planos: el Fuego (lo primordial - lo único) la Luz (la inteligencia, la idea), el Aire (el Alma, el Espíritu),

la Tierra (el cuerpo de Sofía), el Agua (cualificación del cuarto elemento por medio de los tres primeros). Existen, por lo tanto, por lo menos *cinco tipos de espacio*, cinco tipos de tiempo y cinco tipos de corporeidad (sin entrar en un análisis más detallado), el cuerpo de fuego, el cuerpo de luz, el cuerpo de aire, el cuerpo de tierra y el cuerpo de agua, -y, por tanto, cinco tipos de formas, cinco tipos de imaginería, cinco tipos de símbolos.

VIII- El cosmos puede ser concebido como un sistema de cinco (o, mejor, de un número infinito) de espacios y tiempos. Cada esfera del mundo posee un específico tipo del espacio y del tiempo que le es inherente, donde estos últimos se encuentran en reposo o en un movimiento uniforme. Pero debido a la fuerza del elemento alógico cada esfera puede también contener espacios y tiempos heterogéneos que pueden estar en una relativa disarmonía con aquellos que son específicos para la esfera dada. Entonces observamos cómo en la esfera de, por ejemplo, el espacio y el tiempo terrestre un cuerpo terrestre se convierte en aéreo, luminoso, de fuego, etc. Por otro lado, conociendo la interrelación exacta de estas esferas, es posible modificarlas conscientemente. No traeré aquí el montón de ejemplos con los cuales mi mente está invadida en este momento y que piden ser descritos, sino que daré un ejemplo citado por V. G. Bogoraz (Tan)*. «Los ratones, por ejemplo, habitan en nuestra tierra. Pero en alguna parte existe una región especial de ratones. Allí estos ratones viven en una hipóstasis diferente del ser. Tienen viviendas, reservas, instrumentos, utensilios, cumplen sus ritos, hacen sus respectivas ofrendas. Un chamán terrestre cae en esta región. A una vieja le duele la garganta. En nuestra tierra esto es un ratón que cayó en la membrana de paja (trampa) puesta por nuestros niños terrestres. Se puede curarla de dos maneras. Curarla con el chamanismo, en aquella región especial, hasta que la membrana se reviente aquí. El ratón se escapará y la vieja sanará aquí. El chamán actúa allí, cura a la vieja. La membrana de paja en la tierra se revienta, y el ratón se escapa. Al chamán le pagan con un trozo de carne, un rollo de correa, las pieles de una foca. Pero en nuestra tierra estos dones se convierten en ramas secas y hojas marchitas»[46].

Así se fundamenta dialécticamente la teoría del tiempo y del espacio míticos y al mismo tiempo se vuelve concebible la esencia mítica y palpable de cada cosa.

6. El estrato del ser personalizado está en absolutamente cada cosa, puesto que cada cosa no es sino la personalidad vuelta al revés y que oscila entre el Fuego primario y la Luz primaria de un lado y las Tinieblas profundas por el otro. Cada cosa, permaneciendo ella misma, puede tener formas infinitas de manifestación de su naturaleza personalizada. Riquísimos ejemplos de semejante simbolismo doble, triple y, en general, múltiple se contienen en *los cuentos de hadas* y *en los sueños*. He leído mucho varios libros, científicos y no científicos, sobre la teoría de los sueños, pero un ejemplo de una vez para siempre me obligó a aceptar la naturaleza simbólica del sueño y su significado en el sentido de la forma míticamente modificada de los fenómenos corrientes de la vida. Una vez me encontré a un peregrino (del pueblo) y, al parecer, un devoto, con quién entablé conversación sobre temas místicos. A mi pregunta: ¿Por qué no te has

---

46 Tan (Bogoraz) V. G. ***Einstein y la religión***. Petrogrado, 1923 pp 58-59.

casado? -él respondió con un completo relato de un sueño suyo. «Yo, -dijo- en mi juventud sentía atracción por una muchacha y vacilé por mucho tiempo entre dejar mi camino de peregrinaje y casarme con ella o seguir siendo peregrino toda la vida. He aquí, que después de largas vacilaciones, finalmente, decidí casarme... ¿Y qué pasó? Después de esto tuve un sueño. Soñé con mi madre a quien amaba tiernamente y respetaba más que a nadie en el mundo. Murió hace tiempo cuando yo era joven todavía. Toda la vida con frecuencia recuerdo los rasgos amados y eternos de su rostro sufriente... Era una mártir y una humilde esclava de Dios. Y he aquí que veo que estoy acostado en la cama y ella se me está acercando. ¿Pero qué es esto? ¿Es acaso mi madre? La veo ebria y ella nunca estuvo así ni una sola vez en la vida. Se está riendo desvergonzada y lascivamente y se acerca a mí con intenciones bajas, proponiéndome compartir el lecho con ella. También veo que tiene en su mano derecha un cuchillo afilado, reluciente, con el cual me quiere apuñalar ahora mismo. Y dice palabras que ya llaman al hecho vergonzoso, ya blasfeman. Sí, sí, precisamente blasfeman. Y su cara es gorda y roja, brilla de grasa y se sonríe maliciosamente. Me desperté cubierto de sudor frío. Y desde entonces he vivido mi vida entera como peregrino, sin pensar ya no en el matrimonio, sino tratando de expulsar de mi cabeza cualquier pensamiento sobre la mujer...Aquí recordamos las palabras de Juan Clímaco: «La vida de peregrino es la dejación irrevocable de todo lo que en la patria nos impide lograr el objetivo de la piedad. La vida de peregrino es el carácter humilde, la sabiduría desconocida, la prudencia que no se muestra, la vida secreta, el fin invisible, el pensamiento oculto, el deseo de humillación, el ansia de privaciones, el comienzo del amor divino, la abundancia del amor, el renunciamiento a la vanidad, la profundidad del silencio»[47]. Se puede tener dudas respecto a cómo debió proceder el peregrino. Pero no se puede dudar de que las relaciones con la mujer se le revelaron míticamente en un nuevo plano simbólico, al cual es inherente su propio espacio y tiempo, ya que esta fue la circunstancia que determinó su solución mítica y eso para toda la vida. Semejantes ejemplos tomados de la vida y de la literatura, como es perfectamente comprensible, pueden ser contados por mí y por el lector fácilmente por docenas y centenares.

De suerte que *las cosas, si se toman en su sentido verdadero, tal como ellas realmente existen y se perciben, son mitos.*

7. La fórmula general del mito obtenida arriba no es, por supuesto, la revelación misma de este complejo concepto. Más exactamente, hay que decir que aquí está solamente un primer acercamiento a su esencia. La personalidad es la esencia misma del mito. Pero aquí precisamente esta esencia sólo *comienza.* Ella puede y debe ser revelada de la manera más detallada posible. Y por lo menos *tres* problemas más quedan por esclarecerse para que esta característica no resulte demasiado abstracta.

En primer lugar hace falta esclarecer si la categoría de la personalidad completamente clara de por sí, de acuerdo a su estructura fenomenólogo-dialéctica, *entra en el mito enteramente o no.* El mito es una forma personalizada, y la personalidad es mito. ¿Pero, acaso, no se puede caracterizar de manera

47 Venerado padre nuestro San Juan Climaco, abad del monasterio del Monte Sinai. ***Escala Santa*** Serguiev Posad. Moscú. 1894. p 32.

más detallada la participación del elemento personalizado en el mito? ¿Es toda la personalidad por entero un mito, o quizás es más conveniente tratar del carácter mítico de un solo momento de la personalidad, momento inseparable de la personalidad, pero de alguna manera, no obstante, distinto de ella misma? ¿Incluso nuestra expresión «imagen de la personalidad» y «forma personalizada» no señala acaso que es más conveniente denominar mito un determinado momento en la personalidad, el cual, por supuesto, se define a partir de ella, pero que no obstante es *un momento* de ella, y no ella misma como substancia?.

En segundo lugar, es interesante y necesario un análisis detallado del principio personalizado no sólo en el sentido de momento o aspecto de la personalidad que se vuelve mito, sino también en el sentido de *la forma de la manifestación de la personalidad* en el sentido de *cómo* este aspecto *funciona* en el mito. La personalidad se manifiesta de manera diversa. Así, el hombre vivo camina, habla, duerme. Todas estas son manifestaciones de su personalidad. El hombre realiza actos valiosos, poco valiosos o completamente criminales. Estas también son manifestaciones de su personalidad. ¿*Qué* aquí, propiamente dicho, es necesario para el mito? ¿Qué categoría de manifestaciones de la personalidad es esencialmente necesaria para el mito?.

Finalmente, en tercer lugar, en absoluto sería justo afirmar que el concepto de otreshennost -planteado arriba como esencial para el mito- haya resultado completamente claro como consecuencia de todo el análisis anterior. Primero planteamos el extrañamiento (la otreshennost) como tal. Luego distinguimos el extrañamiento mítico del extrañamiento poético; la otreshennost poética es extrañamiento del hecho, la mítica es extrañamiento del sentido, de la idea del hecho (en aras de un sentido y una idea nuevos). Finalmente, hemos constatado que todas las cosas en general, en cuanto son tomadas dentro de la experiencia viva, incluso las cosas más cotidianas, son en este sentido míticamente extrañadas, puesto que nadie nunca percibe cosas puras y aisladas al margen de su contexto personalizado y, por consiguiente, social. Resulta que uno y otro extrañamiento del sentido de las cosas (de cosas abstractamente aisladas, por supuesto) siempre *está presente en la experiencia*, y que toda la experiencia en este caso resulta ser mítica. Involuntariamente surge una duda. Es evidente que las cosa vivas son míticas, que la «otreshennost» es aquí solamente el extrañamiento del aislamiento abstracto, que, en realidad, no es la «otreshennost» en absoluto, sino el fundamento de la realidad más auténtica y viva. Pero ¿por qué en este caso nos hizo falta un término especial «mito»?. Que se diga: «cosas», «personalidades», «experiencia viva», y etc. Sin embargo, todos hablan *además de esto*, e incluso *en contraposición a esto,* del mito precisamente. ¿En qué está aquí el asunto? ¿No será que la otreshennost auténticamente mítica no es simplemente extrañamiento de cosas abstractamente aisladas, sino extrañamiento de *algo más*? ¿No se podrá comprender el mito no en el sentido llano simplemente, sino, al contrario, en un sentido *estricto,* estricto al máximo, como, evidentemente, es usualmente concebido por la ciencia y por el uso cotidiano de la palabra? El mito no es una ficción, por supuesto -esto lo sabemos. Pero es que por alguna razón esta palabra se ha convertido en el sinónimo del no ser, de la inexistencia, de la invención falsa, de la fantasía irreal. ¿Cómo manejar este problema?

Todo esto nos conduce a nuevas delimitaciones y precisiones.

VIII- EL MITO NO ES UNA CREACIÓN ESPECÍFICAMENTE RELIGIOSA.

Esta delimitación es bastante esencial y está directamente orientada a la solución del primero de los problemas planteados arriba. Tanto la consciencia popular como la científica distinguen bastante debilmente estos conceptos y con frecuencia utilizan uno en lugar del otro completamente sin reservas. Aquí, sin embargo, se encierra una diferencia esencial y es preciso saberla formular.

1. La divergencia de las dos esferas resultará más clara si consideramos su similitud. La similitud indiscutible entre la mitología y la religión está en que *estas dos esferas son esferas del ser personalizado.* En lo que se refiere a la religión no puede haber dudas ni desde el punto de vista común ni desde el punto de vista científico. La religión y la mitología -ambas viven de la *autoafirmación de la personalidad.* En la religión la personalidad busca consuelo, justificación, purificación e incluso salvación. En el mito, también, la personalidad trata de manifestarse , expresarse, tener una historia propia. Esta base personalizada común hace patente también la divergencia entre ambas esferas. En efecto, en la religión encontramos una autoafirmación particular, específica de la personalidad. Es una especie de autoafirmación *básica*, la afirmación de sí mismo en su *último fundamento*, en sus *raíces existenciales eternas*. No nos equivocaremos si decimos que la religión es siempre una u otra autoafirmación de la *personalidad en la eternidad*; con todo eso, aquí no se plantea, en absoluto, el problema de los tipos o caracteres de la personalidad dada, ni de los modos de la comprensión de la eternidad. Sin profundizar en estas cuestiones más específicas se puede formalmente decir sobre toda religión que ella es uno u otro intento de afirmar la personalidad en el ser eterno, de vincularla con el ser absoluto. Por eso la religión no es ni el conocimiento del absoluto, ni la voluntad hacia el absoluto, ni el sentimiento del absoluto, ni, en general, una u otra postura inteligente frente a lo absoluto. La religión es afirmación de uno mismo, de su propia esencia, y no sólo de sus aspectos inteligentes en la eternidad. Por eso si la personalidad no es ni conocimiento, ni voluntad, ni sentimiento, ni alma, ni cuerpo, ni espíritu, sino la afirmación real y substancial del conocimiento, de la voluntad, del sentimiento y del alma y del cuerpo y del espíritu, entonces la religión aspira precisamente a *salvar la personalidad*, afirmarla de tal manera que ella no sea capaz de caer en la esfera del ser menguado. La religión es, ante todo, la *vida* de un tipo determinado. Ella no es una concepción del mundo, aunque esta concepción fuera religiosa y mística al máximo, no es una moral, aunque esta moral fuese lo más elevada y religiosa, ni el sentimiento, ni la estética, aunque el sentimiento fuese el más fervoroso posible y la estética fuese completamente mística. La religión es la *realización* de la mundivisión, la *substancialidad material* de la moral, la *afirmación real* del sentimiento y esta realización es de todo género y ante todo es puramente *corporea*, la substancialidad es de toda clase y ante todo -sensiblemente-fisiológica. No existe la religión sin el cuerpo, puesto que el

cuerpo es un determinado estado del alma, como el alma es un estado determinado del espíritu, y el destino del espíritu es el destino del alma y el destino del alma es el destino del cuerpo. El espiritualismo y toda metafísica son hostiles a la religión. No es sólo que estos últimos sean doctrinas y no la vida misma. Estos son las doctrinas que rebajan al cuerpo y con frecuencia lo reducen a la ilusión, mientras que en la religión, y eso no en todas, se condena un estado determinado del cuerpo, pero no el principio del cuerpo. En la religión más «espiritual» el absoluto se encarna en el aspecto del cuerpo humano común y en el final de los tiempos se resucitarán todos los cuerpos humanos comunes y corrientes. Si no se da una comunicación con el absoluto en el cuerpo, entonces, en general, no se da ninguna comunicación esencial con él. La oración brinda consuelo y alivio de los cuales no se puede decir si ellos son corporeos o espirituales. La oración que se atasca en la cabeza, por ejemplo, en la frente y da punzadas en la nuca es una mala oración. Para una oración verdadera existe su camino fisiológico determinado; y ella tiene sus posturas estrictamente localizadas, de lo que no trataré aquí en detalle. Quien reza sabe que la oración depende de mil causas externas -del hecho de estar parado o sentado, de estar sentado en una silla alta o baja, de la posición del cuerpo y de la cabeza, del manejo de la respiración, de la estación del año, etc, sin mencionar ya la atención interior y la penitencia, e independientemente del hecho de que la verdadera oración llega por sí sola, no se sabe de donde y de qué manera, a veces en contra de todo, forzosamente, distrayéndonos de las circunstancias de la vida corriente. Con la llegada de la primavera es más difícil concentrarse y orar. Es más fácil hacia el otoño y en el invierno. También las lágrimas son la vida misma -tanto espiritual como física. Un devoto enseñaba: «Si quieres tener lágrimas, esfuerzate en no tener ningún consuelo corporeo». Existe una técnica devota de aprendizaje de lágrimas, aunque el don de las lágrimas se brinda sólo por la bienaventuranza[48]. Con todo esto yo quiero decir solamente que lo importante es el principio más general de la religión; esto es la *vida* y, por consiguiente, la *afirmación substancial-corporea*, además es la vida, de la *personalidad*, y además una tal vida de la personalidad que tiene por objeto la fijación de esta afirmación substancial-corporea en el ser *eterno* y *absoluto*.

2. Si comprendemos la religión de esta manera se vuelve clara la diferencia radical y profunda entre la mitología y la religión. Se hace claro que, mientras la religión es la afirmación *substancial* de la personalidad en el ser eterno, la mitología no es ni *afirmación substancial*, ni menos aún *afirmación en la eternidad*, aunque, indudablemente, ella toda vive exclusivamente del principio personalizado. Por supuesto, es posible y necesaria una mitología *religiosa* o absoluta (compare más adelante, capítulo XIV). Pero el asunto no está en esto. El problema está en si el mismo principio mítico es algo religioso. ¿Acaso se puede decir que cualquier mitología y todas las mitologías en el mundo, sin excepción, son algo religioso? A estas preguntas es necesario responder *negativamente. El mito como tal, la miticidad pura como tal -en absoluto deben ser necesariamente y en principio religiosas.* Así, la religión siempre vive de problemas (o, más exactamente, mitos) del pecado original, de la redención, de la salvación, del pecado, de la justificación,

48 La diversidad de las lágrimas -es uno de los temas ascéticos habituales. Compare ***Sobre lágrimas*** del obispo Ignatii Brianchaninov. 1905. I. pp 193-205.

de la purificación y etc. ¿Puede el mito existir sin estos problemas? Por supuesto, *tanto como se quiera*. La religión lo único que hace es introducir en el mito un contenido específico que lo convierte en un mito religioso, pero la *estructura* propia del mito no depende en absoluto de qué contenido se le llene -religioso o de otra índole. En el mito la personalidad no vive necesariamente la autoafirmación religiosa en la eternidad. Falta en ella el nervio mismo de la vida religiosa -el ansia de la salvación y de la redención. Puede existir, e incluso ha existido permanentemente el mito que no contiene absolutamente ningún indicio no sólo de la eternidad, sino, incluso, del pecado, de la redención, de la retribución por pecados o virtudes, etc. En la religión siempre está presente la valoración del plano temporal desde el punto de vista de la vida eterna, o, por lo menos, futura. Aquí está el ansia de abrirse paso a través del plano del pecado y de la muerte a la santidad y la inmortalidad. En el mito, en cambio, encontramos en este sentido una proximidad a la poesía. Le es indiferente qué cosa representar. Todo el mito de la guerra de Troya es, pues, un mito, pero casi en su totalidad puede ser relatado de una manera tal que no resulte en él ni un momento auténticamente religioso. Piensen en los bogatirs[49] de cualquier otro epos, por ejemplo, el ruso o el alemán. ¿Qué hay de lo específicamente religioso en la imagen de Ilia Murometz, Aliosha Popovich y otros? Es simplemente un cuadro de personalidades que viven empíricamente, ciertamente especiales por su fuerza y otras cualidades, pero que no expresan, ni afirman, ni despiertan nada específicamente religioso. El mito no es la afirmación substancial, sino la afirmación energética (III - Ver notas finales, pag 175) de la personalidad. Esto no es la afirmación de la personalidad en sus raíces últimas y profundas, sino la afirmación en sus funciones *expresivas y manifestativas*. Es la imagen, el cuadro, el fenómeno semántico de la personalidad pero no su substancia. Es, como hemos dicho, el *semblante* de la personalidad. Pero hemos empleado esta expresión como absolutamente idéntica al término «personalidad». Ahora, en cambio, lo tomamos en su significado propio, contraponiendo el semblante que pertenece a la personalidad a la personalidad dada. El mito es el *retrato* de la personalidad, su emanación figurativa, la imagen de la personalidad.

3. Aquí debemos evitar un escollo contra el cual tropieza el pensamiento metafísico de muchos investigadores. Precisamente la *distinción* entre el semblante de la personalidad y la personalidad se interpreta como la *separación* del semblante de la personalidad, como la separación substancial y material de uno de la otra. En este momento no entraré en el análisis de la dialéctica de la esencia y de la energía, problema este que ha sido tratado por mí en varias ocasiones[50]. Recordaré solamente que la dialéctica exige un reconocimiento *simultáneo* tanto de la *identidad* de la personalidad con sus manifestaciones y energías como la *diferencia* entre ellas. Existe una cosa, *una y misma cosa* -la personalidad con sus funciones vitales, pero esto no impide que la personalidad por sí se distinga de sus estados y energías. Por eso nosotros cuando tratamos de la imagen de la personalidad y de la personalidad señalando su diferencia en absoluto afirmamos que la imagen pueda existir *separadamente* de la personalidad, que la imagen exista por sí misma, y la personalidad por sí misma.

---

49 Bogatir: héroe de la épica rusa. Atleta, hércules. N.T.

50 Por ejemplo, en el ***Cosmos de la Antigüedad.***

Este dualismo antinatural es el asesinato y el estrangulamiento tanto del pensamiento filosófico vivo como de la percepción humana viva. El mito no es la personalidad misma sino su imagen; y esto significa que la imagen es inseparable de la personalidad, es decir, que el mito es inseparable de la personalidad. La imagen mítica es inseparable de la personalidad y, por esta razón, es la personalidad misma. Pero la personalidad es distinta de sus imágenes míticas, y, por eso, no es ni su imagen, ni su mito, ni su imagen mítica.

Citaré varios ejemplos para mostrar cómo la profundidad de la personalidad sin ser su imagen, es decir, su expresión, no obstante predetermina la estructura misma de esta última. Me aprovecharé de algunas observaciones sobre el espacio pictórico[51].

El espacio de la pintura mural y los mosaicos monumentales *bizantinos* puede ser llamado espacio *ideográfico*. El se expresa simbólicamente por medio de uno u otro signo convencional. Así es, por ej., el fondo dorado de los mosaicos medievales. Usualmente la forma ideográfica de la expresión del espacio se vincula con la figuratividad de superficie plana en la pintura de estilo monumental y decorativo y se encuentra en las etapas arcaicas de la cultura y suele ser condicionada por la estructura feudal de la sociedad.

Cuando nos encontramos con la orientación egocéntrica hacia el mundo exterior real, en el cuadro esto se refleja por medio de una *perspectiva central de líneas cruzadas*; el espacio es cerradamente concéntrico. En cambio, cuando tratamos de la orientación *excéntrica*, como la que existe en la iconografía antigua rusa, vemos que aquí el espacio *se despliega en dirección al espectador*. Esta es la forma excéntrica de la expresión del espacio. Allá el espacio se convertía en la profundidad, como si fuera dominado por la penetración activa de la mirada del espectador en el mundo exterior contemplado por él. Aquí, en cambio, el espacio *mismo se despliega desde dentro hacia fuera*. Y esto es comprensible, ya que la iconografía era producto de una sensación del mundo construida sobre la afirmación de la Substancia que se desplegaba en su autorrevelación en su otro ser.

El espacio de la pintura del lejano oriente, la china y la japonesa, es excentro-concéntrico. El espectador concibe el espacio *desde dentro* del cuadro, desde su centro. En la pintura japonesa el espacio se despliega a todos lados, por radios. Es radial. En el espacio excéntrico no existe representación ni puramente de superficie plana, frontal, ni de perspectiva. El artista logra mostrar el objeto desde los tres lados con el método del despliegue del espacio desde adentro hacia fuera. Aquí el espectador palpa el objeto con los ojos, ve su vida autosuficiente que no depende para nada de un «punto de vista» único. El espectador mismo no puede penetrar en este espacio. Todas sus formas parecen estar armadas contra nosotros; el espacio «nos invade» en vez de arrastrarnos a la profundidad, como el espacio de la proyección perspectiva. Las personas representadas aquí se comunican fuera de las condiciones de nuestro espacio y al margen de nuestras

51 Estas observaciones y la terminología pertenecen a N. M. Tarabukin y están expuestas por él en su trabajo «El problema del espacio en la pintura».

«leyes de la gravitación». Se han aproximado a esta interpretación del espacio en estos últimos tiempos -por cierto, con una sensación del mundo completamente distinta- los *futuristas* y en parte *los expresionistas*.

Otro es el espacio *gótico*. La pintura se realiza en el espacio aéreo del templo iluminado por vidrios de color. El color procedente de éstos últimos llena el edificio de matices misteriosos que comunican a todo el espacio el carácter de algo recóndito. Por otro lado, el gótico aspira a eliminar todas las barreras para el elemento del espacio. El eleva hasta lo infinito todo un mar agitado de bóvedas ojivales apoyándose todo esto no en bloques macizos de piedra, sino únicamente en las nervaduras. Aquí, a decir verdad, incluso no hay pared alguna. Aquí, se puede decir, no existe ningún espacio limitado. El en su esencia misma es infinito e inmaterial. Aquí están las combinaciones más fantásticas de bóvedas y arcos, el encaje de cruces y la llama oscilante de balaustradas. Esto es un espacio vertical. La piedra aquí no tiene el significado del medio material. Es el caos estéticamente refinado (Worringer). Probablemente, únicamente la comprensión gótica del espacio pudo conducir a los teóricos ulteriores a la interpretación de la arquitectura como música petrificada.

Con rasgos muy peculiares, se distingue el espacio que comenzaron a representar los *futuristas*.

Este es un espacio que quiere ser simultáneamente *tiempo* también, similar al espacio tetradimensional de las ciencias naturales modernas, que se desarrollan de acuerdo al principio de la relatividad. Es un *hiperespacio*. Los futuristas querían representar el movimiento en el espacio. Con frecuencia esta intención los llevó a resultados ingenuos, como la representación de un caballo con doce patas. La evolución ulterior ha conducido al *cubismo*. Los cubistas descomponían especulativamente el objeto en sus partes componentes, para desplegar su forma y mostrarla en la superficie desde todos lados. Aquí se daba la figura de un objeto como si fuera visto *en rotación*. Aquí deben ser incluidos también los *expresionistas*. En comparación con el amontonamiento futurista de formas y colores los expresionistas han regresado en parte simplemente a la figuratividad objetual. Sin embargo este espacio contiene, indudablemente, una coordenada temporal. Este espacio se puede comprender en algunos casos (Chagal) como onírico. Aquí -los mismos objetos de la realidad, pero también las cosas de este espacio están completamente libres de todas las convenciones y límites del espacio «tridimensional» y no necesitan ningún esfuerzo mecánico para vencer el espacio.Este tipo de «dislocación» y de libre confrontación de objetos lo encontramos, por ej., en Chagal, en cuya pintura parecen caminar por el aire Asueros, muebles, hombres, como suspendidos en el aire. No es el espacio de la percepción, sino de la *representación*. Esto no es como las cosas existen y se perciben, sino como se representan. De aquí se desprende, por ej., la propensión de muchos expresionistas a pintar las cosas como si fueran vistas desde arriba en línea oblicua, la violación de la secuencia espacial y temporal, la introducción de la simultaneidad allá donde debe haber secuencialidad y otros. En cambio, en algunas corrientes del expresionismo «no objetual» el espacio se ha desmaterializado completamente. En Kandinski, por ej., no existe ninguna orientación al objeto. El espectador ya no contempla, sino siente el movimiento

de un «caos precósmico». Es la negación encarnada de cualquier organización. Es el caos de la protesta contra cualquier «armonía» de la civilización contemporánea. El sólo destruye sin crear nada. N. M. Tarabukin pregunta: ¿No será por segunda vez (la primera vez en el barroco tardío) que se ha despertado «el alma» del gótico, oscura, contradictoria, llena de aspiraciones impetuosas, en estas manifestaciones tardías del arte europeo y se ha representado como un mar agitado de colores y un caos desorganizado de composiciones histéricas?». Pero éste es, desde luego, un caos mucho más profundo, que supera incluso la histeria caótica del gótico, y privado de sus fundamentos y sujetadores cosmovisivos.

Como resultado vemos en todas partes cómo el mito (en este caso en la pintura) se determina por su contenido personalizado profundo, pero no es este mismo contenido, puesto que está claro que el mito es solamente una de sus múltiples manifestaciones[52]. Por el mito, por su estructura, juzgamos el carácter del ser personalizado que se expone. No hace falta citar más ejemplos. Desde el punto de vista de la mitología comunista no sólo «un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo» (el comienzo del ***«manifiesto comunista»***), sino que además *«pululan los reptiles de la contrarrevolución», «aúllan los chacales del imperialismo», «enseña sus dientes la hidra de la burguesía», «hiende la bocaza de los tiburones financieros»* y etc. También aquí van y vienen figuras como «bandidos de frac», «bandoleros de monóculo», «chupasangres coronados», «caníbales de mitra», «torturadores de sotana»...además aquí por doquier están las «fuerzas *oscuras*», la «reacción *tenebrosa*», la «hueste *negra* de oscurantistas»; y en estas tinieblas -la «aurora *roja*» del «incendio mundial», la «*roja* bandera» de insurrecciones ¡...! Un cuadro completo! y después de todo esto dicen que aquí no hay mitología alguna.

4. De suerte que el mito es posible sin la religión. ¿Pero es posible la *religión* sin el mito? Estrictamente hablando es *imposible*. Es que por la religión entendemos la autoafirmación substancial de la personalidad en el ser eterno. Claro está, tal autoafirmación puede no florecer en un mito especial. El ayuno y toda devoción es religión, pero aquí no necesariamente tienen que trabajar las funciones énergo-estructurantes específicas, es posible que no surjan imágenes figurativas que reflejan la vida devota en el mito. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que la vida de devoción de por sí ya es una vida *mítica*. La religión puede no revelar su mito hasta cierto tiempo. Pero esto sucede no porque la religión no sea míica de por sí, sino únicamente de manera puramente temporal hasta que ella crezca en un organismo autónomo e íntegro. La religión es una especie del mito y precisamente la vida mítica y, además, la vida mítica en aras de la autoafirmación en la eternidad. Por consiguiente, el mito no es la religión; el mito abarca también muchas esferas diferentes; el mito puede existir en la ciencia, en el arte, en la religión. Pero la religión no puede ser sin el mito. Y no sólo por las razones por las cuales no pueden existir sin el mito la ciencia y el arte. Estas dos últimas esferas, que crecen sobre ciertas funciones específicas aisladas del espíritu, necesariamente se sumergen en el seno de la consciencia mítica, tan pronto comenzamos a tratarlas como épocas reales en la historia de la cultura.

---

52 Nohl H. Stil Und Weltanschauung. Jena, 1920. El libro contiene muchos otros ejemplos semejantes.

La religión, en cambio, además de este mitologismo histórico general, es por su propia naturaleza extremadamente cercana al mito. Es que ella es principalmente el ser personalizado, sintético, y no la autoafirmación aisladamente abstracta de la personalidad. Ella en su principio mismo ya contiene algo mítico. Ella no puede evitar florecer en el mito. Por ej., no se puede ser una cristiana y andar con las piernas descubiertas arriba de las rodillas y con los brazos desnudos arriba de los hombros, como lo exige la última moda de 1925-1928. Personalmente detesto a las mujeres con la cabeza descubierta. En estas últimas existe una sutil lujuria que usualmente les gusta a los hombres. Igualmente no se puede ser cristiano y amar las así llamadas «bellas letras» que se componen en un 99% de la misma rumiadura latosa sobre el tema de cómo él amaba mucho y ella no amaba, o cómo él fue infiel y ella sí siguió siendo fiel, o cómo él, canalla, la abandonó y ella se ahorcó, o quien se ahorco no fue ella, sino algún tercero, etc, etc. No sólo las «bellas letras», sino todo el arte, con los Beethovens y Wagners, es nulo al lado del dogmatikon arcaico «gloria universal» o el tropakion o kondakion de la transfiguración[53]; y ninguna sinfonía es comparable a la belleza y el significado del tañido de las campanas. La religión cristiana *exige* la mitología del tañido de las campanas. El cristiano, si no sabe tañir las campanas o no conoce las ocho voces eclesíasticas, o, por lo menos, no sabe prender y alcanzar el incensario, no ha dominado entonces todavía todas las sutilezas del método dialéctico. El tañido de las campanas es además parte del oficio divino; limpia el aire de los espíritus de la maldad universal. Es por eso que el demonio se esfuerza para que no haya tañido de campanas. No se puede ser hebreo y no circuncidarse y no hacer lo que suele suceder después de la circuncisión, como no puede un católico escamotear el problema de Filioque[54] y no buscar la manifestación sensible de Cristo, de la Madre de Dios y de los santos, así como no puede un comunista amar el arte. La mitología obliga. Si hay arte, entonces, hay genio. Si hay genio, significa que hay desigualdad. Si hay desigualdad, significa que hay explotación. ¿A dónde conduce ésto? A los popes los perseguimos por la explotación, por aquello de que poseyendo grandes conocimientos y sabiendo influir en el pueblo lo someten a su poder obligándolo a pagar por los «consuelos» que de ellos obtiene. ¿Pero acaso Shaliapin[55] no hace lo mismo?. Aprovechándose de su talento, y sabiendo influir en el pueblo él extrae del mísero artesano o estudiante el último copec obligándolo a ir al teatro , a escuchar su canto y ver su actuación. Aquí hay una alternativa: o no debe existir ninguna clase de explotación, y en este caso el arte debe ser erradicado al igual que la religión; o el arte debe ser estimulado y entonces, en primer lugar, es preciso admitir que la explotación es necesaria, que la esclavitud es el motor de la cultura, y, en segundo lugar, no es tan obvio, entonces que la religión deba ser erradicada (y si bajo estas condiciones ella también deba ser erradicada, entonces evidentemente no pór que sea explotación, sino porque ella es algo distinto, es decir, la erradicación de la religión bajo estas condiciones supondrá que la religión no se reduce a la explotación, pero es algo peculiar y específico). Por supuesto, la explotación no debe existir en ningún caso, ni para los fines del arte, ni para los fines de la religión. Por eso

53 Antiguos cánticos eclesiásticos bizantinos.N. T.

54 En latín en el original. N. T.

55 Fiodor Shaliapin -gran cantante ruso de ópera.N. T.

la deducción lógica del comunismo -es la erradicación del arte también. El teatro Bolshoi de Moscú es un idealismo poderosamente organizado que vive exclusivamente para el encumbramiento individualista y para los fines de la explotación. Se debe inmediatamente obligar a todos estos ex «artistas de teatros imperiales» a pasar al trabajo en verdad socialmente útil y productivo. Si yo fuera el comisario de la instrucción popular plantearía inmediatamente la cuestión de la liquidación de todos estos teatros, academias, institutos, escuelas, cursos, etc, artísticos y musicales. Unir el arte con la ideología proletaria significa desarrollar la personalidad aislada, puesto que el arte sólo vive de los medios de la personalidad aislada. El arte puede ser permitido únicamente como una especie de la producción, es decir, como producción de algo necesario y útil. Yo ya he intentado una vez demostrar que el arte y la «ciencia» libres son enteramente patrimonio de la cultura liberal-burguesa[56]. El feudalismo y el socialismo son completamente idénticos en el sentido de que ambos no admiten un arte libre, sino que lo subordinan a las necesidades de la vida, con la diferencia de que el cristianismo comprende la vida y la «producción» como salvación en Dios; el socialismo, en cambio, como productividad fabril. Por eso hace tiempo que debimos de dejar de cultivar en nuestro país la cultura de burgueses y de popes. ¡Abajo todos los artistas, pintores y escritores -opresores del pueblo! Nuestra personalidad y nuestra mundivisión debe dar su *propio* mito, como cualquier religión tuvo que darlo en su tiempo. El mito proletario desarrollado no va a contener arte. Unicamente a título de imperfección y de falta de plenitud puramente temporales la personalidad puede no contener mitos en forma desarrollada. Pero, en cambio, ella misma, desde el comienzo es ya la creación del mito, aunque inclusive no sea ella misma el mito como tal. El mito no es religión, pero la religión es la creación y la vida míticas. La mitología es más amplia que la religión. La religión es una mitología específica y precisamente la mitología de la vida, más exactamente *la vida como mito.* La religión sin el mito sería la autoafirmación personalizada -sin ninguna expresión, manifestación ni funcionamiento de la personalidad. ¿Cómo sería posible ésto? ¿No es la autoafirmación ya una cierta automanifestación y funcionamiento?

Me veo obligado a limitarme a estas breves anotaciones en mi delimitación de las esferas de la mitología y de la religión. *El mito no es específicamente una creación de la religión o una forma religiosa, es decir, no es la autoafirmación substancial de la personalidad en la eternidad, pero es la autoafirmación energética fenoménica de la personalidad indepedientemente del problema de la relación recíproca entre la eternidad y el tiempo.*

56 Ensayos del simbolismo y de la mitología de la Antigüedad. I. P. 818-831.

IX- EL MITO NO ES UN DOGMA.

En esta identificación es fácil caer después de la distinción entre el mito y la religión realizada arriba. En efecto, el mito no es la personalidad misma, sino su representación, su semblante, su forma e imagen, su trazado. ¿En este caso no será el *dogma*? Es que el dogma precisamente fija el contenido semántico, energético de la religión. El es la forma y el trazado de concepciones y logros dados en la religión. Se debe cuidar concienzudamente de este razonamiento que enturbia todo el asunto.

1. a) El mito no es un dogma por la sola razón de que el *mito como tal*, el mito puro, *no es en principio religión*. El dogma presupone un minimum de la experiencia religiosa, mientras que el mito puede existir fuera de toda religión (por ej., en la ciencia o el arte).

b) El mito no es un dogma, ya que el último siempre es un tipo de *reflexión* sobre la experiencia religiosa e inclusive sobre el mito religioso. En cambio el mito, como hemos visto, en ningún sentido es reflexión alguna. El siempre es una apariencia, una realidad directa e ingenua, una visible y palpable esculturación de la vida. Desde luego, el mito, como todo en el mundo, no prescinde de la reflexión. Pero en él no hay más reflexión que en cualquier cosa de la percepción habitual cotidiana. En todo caso, aquí no participa ningún tipo de función reflectiva aislada en general, ni siquiera el tipo del aislamiento que parece ser inseparable del propio mito. En el mito, en principio, no se puede tratar de la reflexión.

c) El mito no es un dogma, puesto que el dogma es el mito no sólo racionalizado, sino también *absolutizado*. El dogma es posible siempre sólo como *valoración* y *valor* ante todo. Es la afirmación de *verdades eternas* opuestas a todo fluir material, temporal e histórico de fenómenos. En oposición a esto, el mito es puramente *fáctico* e *histórico*. El dogma es la absolutización de hechos históricos del ser personalizado. En cambio el mito es la *historización* y simplemente *historia* de uno u otro ser personalizado al margen de su significación como ser absoluto e, incluso, al margen de su substancialidad.

2. Estas delimitaciones, permiten detallar más la fórmula obtenida del mito como ser personalizado. Y es que precisamente el devenir energético o fenoménico de la personalidad, del cual hemos hablado hace poco, ahora puede ser comprendido por nosotros como el devenir *histórico*. Mientras a la idea le es opuesto el devenir y el cambio, a la idea absolutizada le es opuesta la idea historizada, y al *dogma* le es opuesta la *historia*. El dogma religioso trata de afirmar hechos históricos (al igual que no históricos) *fuera del tiempo, fuera del trascurrir*, quiere sacarlos del torrente del devenir y oponerlos a todo lo variable. En cambio, el mito es precisamente variable, móvil; trata precisamente no de ideas, sino de

acontecimientos, además acontecimientos puros, es decir, de tales que precisamente nacen, se desarrollan y mueren, sin pasar a la eternidad. En la historia por esta razón existe, por supuesto, una cierta relatividad y dependencia; ella es siempre dependiente y presupone algo inmóvil y estable-semántico, puesto que para *devenir*, primero hay que ser «algo», y este «algo» debe seguir invariable en todo el proceso de cambio: ¿Qué estaría cambiando si no existiera nada constante? De suerte que la historia es el devenir del ser personalizado, y el mito es la historia. Recordemos, sin embargo, que hablando del «ser personalizado» no hemos considerado ni consideraremos que todo en el mundo es sólo personalidad, como la «animación universal» en el mito no se puede en absoluto interpretar en el sentido de que todo en el mundo es animado, que no existen cosas inanimadas, que no existe la muerte y etc. La personalidad se introduce por nosotros sólo como un punto de vista desde el cual se contempla y se valora el ser. La hierba lágrimas de la Virgen la hierba de ruptura no son personalidades, pero la representación mítica de estas cosas es posible únicamente cuando existe la categoría de la personalidad. Exactamente de la misma manera, tratando de la historia, no afirmamos en absoluto ni que la historia es siempre la historia de personalidades, ni que el mito es siempre sólo una historia, un relato histórico. Afirmamos solamente que una cosa puede ser relacionada con el campo de la historia y volverse histórica únicamente cuando es valorada *desde el punto de vista de la personalidad y de su devenir*, y que el objeto mítico es *histórico en principio*, se valora desde el punto de vista de la historia, es histórico en *potencia*. El helecho en flor debe ser encontrado la víspera del día de San Juan. Con su ayuda se puede encontrar tesoros, abrir puertas de hierro, etc. Esta doctrina del helecho no es de por sí la historia, y el helecho no es en absoluto una personalidad ni su devenir. Pero intenten excluir de esta doctrina el momento histórico *en principio*. Esto significará que su helecho no será capaz de nada; estará fuera del mundo de los hombres y de su influencia sobre ellos; será igual a cualquier otro objeto inanimado común y corriente, a cualquier piedra tirada en el camino junto con otra basura. Eliminen en la creencia del helecho el momento personalizado (tal como comprendemos la personalidad); y -esto significará que el helecho dejará de ser una cosa social; será indiferente para toda personalidad. El renacentismo pequeño-burgués e ilustracionista usualmente hace alarde del positivismo y de los puntos de vista «empíricos» en los problemas de la «fisiología» y la «biología» humanas, reduciendo todo esto al proceso biológico, sin ver aquí ninguna historia. ¡En comparación con esta mediocridad «científica» qué plenitud y profundo historicismo distinguen al siguiente razonamiento de «El prólogo» (para el 9 de Noviembre)! «Que se conmemore los muertos en el tercero y en el noveno y así mismo en el cuadragésimo días con cantos y oraciones y limosnas para los mendigos. Conmemoramos el tercer día, puesto que en el tercer día de muerto el hombre cambia de aspecto. El noveno día lo conmemoramos porque para entonces todo el edificio se habrá destruido y sólo el corazón se conserva. El día cuadragésimo lo conmemoramos, puesto que también el corazón perece en este día. En la concepción lo mismo sucede con la criatura; al tercer día se dibuja el corazón, al noveno día se conforma la carne y en el día cuadragésimo ya se representa su aspecto completo. Enseñan así los santos padres cómo se debe recordar a los difuntos con el verbo, la limosna y los oficios, y la enseñanza esta

es de gran utilidad y alivio y recibida de los santos apóstoles debe ser seguida por la iglesia toda, tal como se ha hablado»[57]. Así es la historia en el mito.

3. Con toda la radical diferencia entre el mito como tal y el dogma como tal, es necesario recordar, sin embargo, que *de hecho* en la historia real del mito y del dogma es frecuentemente muy difícil trazar una línea divisoria entre ellos. Para introducir una completa claridad en este problema debo recurrir tanto a la ayuda de ejemplos como a la fórmula exacta de la divergencia entre el mito y el dogma. Ya hemos dicho que el dogma 1) es atributo de la religión (puesto que sólo la religión busca la última absolutización), y que es 2) siempre reflexión y no simplemente conocimiento directo (aunque *no sólo* reflexión, puesto que de otra manera el establecimiento del dogma no se distinguiría en nada de la ciencia de la teología dogmática), y que 3) es siempre la absolutización de lo histórico y de lo personalizado. ¿Cómo expresar en una forma única esta peculiaridad de la estructura esencial del dogma?

El dogma, como vemos, es simplemente la absolutización realizada de la esfera de la visión y de la vida religiosas. ¿Pero qué clase de absolutización puede ser esta, si la religión ya por sí misma da la última absolutización de la historia y de la personalidad? Naturalmente, esto no es simplemente una absolutización religiosa, puesto que de otra manera la definición del dogma como absolutización de la religión sería equivalente a su definición como religión religiosa.

La religión revela un hecho absoluto, como, por ej., la resurrección de Cristo. Este es un hecho de una historia específicamente interpretada y de una personalidad específicamente realizada; y es, además, un hecho *absoluto* que no puede ser sometido a ninguna duda. ¿Pero qué cosa es, pues, *el dogma* de la resurrección y en qué está su absolutización particularmente dogmática? Ya se ha señalado que el dogma es siempre reflexión, aunque no reflexión pura, sino unida a los postulados absolutos de la fe. El dogma es, por consiguiente, la *absolutización reflexionante*. En otras palabras, el dogma es un *sistema de la razón teorética* postulado por una u otra experiencia religiosa y por la revelación de la fe. La resurrección de Cristo es en sí misma un hecho de la fe el cual, no obstante toda su naturaleza revelada y absolutista, *no es en ningún caso en sí mismo un dogma*. Es precisamente un *mito*, un mito religioso. El dogma comienza cuando este mito revela su necesidad *racional*, su obligatoriedad *dialéctica*, su inevitabilidad y fuerza puramente lógicas. Es cierto, la completa sistemática del mito debe ser relacionada con la esfera de la teología dogmática y, aún más, con la esfera de la filosofía religiosa. Pero *el comienzo* del sistema, bajo el aspecto de la afirmación absoluta de este mito en el pensamiento, aunque fuera sólo como *tarea* de pensarlo como una necesidad lógica, este comienzo se establece precisamente en el dogma.

Para que el mito se convierta en dogma es necesario cumplir, por lo menos, la primera exigencia de toda tesis mental, es necesario *separar, delimitar* este mito de cualquier otro mito que trate del mismo tema y *afirmarlo* (aunque todavía no desarticulado en su estructura interna), afirmarlo como el único verdadero y

57 En eslavo eclesiástico en el original. N.T.

necesario. El dogma es la afirmación *consciente* del mito revelado en la experiencia religiosa *dada*, en la consciente diferenciación de este mito y de esta experiencia de cualquier mito y experiencias distintas. La narración sobre el descenso del Espíritu Santo sobre Cristo en forma de paloma, o sobre los apóstoles en forma de lenguas de fuego no es un dogma; es un mito religioso. La invocación de Cristo del padre y su proclamación de sí como Hijo de Dios no es un dogma, pero sí un mito religioso. Y los primeros cristianos cuya vida está representada en **Los Actos** vivían no de dogmas, sino de mitos. Sin embargo, llegó el tiempo de *contraponer* la doctrina cristiana de la trinidad a la sensación de lo divino y la teología paganas. Y he aquí que cuando la experiencia de Dios triúnico se opuso *conscientemente* a las doctrinas paganas subordinacionistas y emanatistas y con ésto se afirmó como necesidad y absoluticidad *racional* (la absolutización puramente empírica siempre existió anteriormente), desde este momento el mito en cuestión se convirtió en dogma. El dogma es, de esta manera, el primer principio de intelección racional del mito, mientras que el mito en sí es completamente irreflexivo y empíricamente inmediato. El dogma no necesita un sistema completo y acabado de definiciones racionales. Repito, esto convertiría el dogma de un hecho de fe consciente en un objeto puramente mental de la teología dogmática. Y por lo general los que establecen dogmas no poseen tales posibilidades lógicas. San Atanasio el Grande, con toda la claridad y profundidad de su mente, en algunas de sus afirmaciones anti-arrianas se aproximaba al sabelianismo y San Basilio el Grande -al triteismo. Y no obstante ellos son lumbreras de la consciencia precisamente *dogmática.* Y esto porque en ellos lo más fuerte fue la convicción consciente en la trinidad en su oposición a otras doctrinas cristianas y no completamente cristianas. Lógica y dialécticamente ellos podían equivocarse en la *sistematización lógica* de los datos de la experiencia religiosa, pero ellos no erraban en el establecimiento del principio mismo de la necesidad de reconocer la trinidad niceno-constantinopolitana proclamada por Constantinopla como racionalmente necesaria y dialécticamente necesaria. La teología dogmática se distingue del establecimiento mismo del dogma en que ella sistematiza la necesidad racional del dogma una vez revelada en él. Y ya que la sistematización lógica del mito desde el punto de vista religioso no es una cosa prioritaria, ni siquiera obligatoria, la teología siempre surge, naturalmente, con posterioridad y exige la creatividad *religiosa* en grado bastante menor que el establecimiento del dogma mismo, y aún mucho menor que la creación del propio mito que está en la base del dogma dado.

Haré ver en una serie de ejemplos cómo la mitología unida a la dialéctica se convierte en el dogma e incluso en la teología dogmática. En esto no seguiré, por supuesto, al pensamiento pequeño-burgués liberal, humanista e ilustracionista que ve mitos y dogmas sólo en las religiones clásicas viejas. Desde mi punto de vista, la mitología y la dogmática nunca han dejado de existir ni cesarán en la humanidad; y los así llamados ateísmo y positivismo rebosan de ellas no en menor grado que cualquier religión que se declare religión abiertamente.

4. Planteo el problema «controvertible» de la relación entre *la fe y el conocimiento.*

a) Sostengo que se lo puede enfocar 1) dialécticamente, 2) mitológicamente y 3) dogmáticamente y que no estaría de más que diversos «discutidores»

distinguieran estos tres puntos de vista. En el enfoque puramente *dialéctico no puede darse ninguna discusión sobre cual de estas dos esferas se debe preferir a la otra.* Desde el punto de vista dialéctico, si este punto de vista es dialéctico en serio, no se puede plantear un dogma como, por ej., el dogma ilustracionista de que *el saber destruye la fe.* Ruego poner atención a la siguiente dialéctica:

1. ¿La fe es una fe *en algo* o en nada? Por supuesto en algo, ya que si la fe no tiene su objeto determinado ella, claro está, no es fe. Así, el creyente cree en algo -*¿definido o indefinido*? Admitamos que en algo indefinido (como les gusta a los incrédulos acusar a los creyentes y lo que los mismos creyentes con frecuencia admiten por necedad). Si el objeto de la fe no está definido, entonces no se distingue en nada de todo lo demás, y ante todo del *objeto de la incredulidad,* es decir, del objeto en el cual no se cree ¿Es esto posible y se puede llamar fe a la fe de estas características? Evidentemente, no. O la fe claramente distingue su objeto de cualquier otro objeto, entonces este objeto está rigurosamente definido y la misma fe es definida; o la fe no distingue su objeto de cualquier otro y, en particular, del objeto a él opuesto, y entonces no tiene un objeto claro, y es una fe en nada, es decir, ella misma no es fe. ¿Pero qué es la fijación del objeto que claramente se distingue de cualquier otro? Esto significa que el objeto dado está dotado de características que lo distinguen radicalmente de todo lo demás. ¿Pero considerar los indicios claros y esenciales del objeto no significa acaso *conocer* este objeto? Naturalmente que sí. *Conocemos* una cosa precisamente cuando ella tiene tales indicios según los cuales inmediatamente la distinguiremos de todas las demás cosas y la encontraremos entre la diversidad heterogénea de todo lo demás. De suerte, *que la fe en su esencia es precisamente el saber auténtico; y estas dos esferas no sólo son inseparables, sino, incluso, indistinguibles.*

Un ilustrado dirá: pero el objeto en que usted cree no existe, es una ficción. Y con esto manifestará su incapacidad de pensar dialécticamente. Precisamente, en primer lugar, esto no significa que *para la consciencia creyente misma* la fe no sea el saber. Y en todo caso ella misma, *desde su punto de vista,* tiene toda la razón, puesto que no considera el objeto de la fe ficticio, sino real, y, para creer en él, ella correctamente (desde el punto de vista lógico y dialéctico) considera que se debe *conocer* aquello en que se cree. «Es, pués, la fe la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve» (Hebreos XI, 1). «Por la fe entendemos haber sido constituido el universo por la palabra de Dios, de modo que lo que se ve fue hecho de lo que no se veía»(XI, 3). De esta manera, se puede hablar no de que el creyente no domina la dialéctica, sino de que el objeto de su fe es diferente del objeto del ateo. Esto significa que el ateo *no refutó* en absoluto al creyente, sino que *desestimó* el objeto de su fe, es decir, *no es la lógica (y aún menos la ciencia) la que lo obligó a rechazar la fe, sino algo distinto.* En segundo lugar, es necesario analizar qué fundamentos tiene el ateo para establecer otros objetos distintos a los establecidos por el creyente. Es evidente que son los fundamentos o de la fe o del conocimiento. Si la original fe propia del ateo lo condujo a negar los objetos religiosos, esto significa que 1) él es también un creyente, pero de una religión distinta, que 2) su negación de los objetos religiosos (en el primer sentido) no tiene ningún carácter lógico, es decir, racional y que 3) en condiciones de semejante combinación forzada de la negación consciente de la fe con la

necesidad experimentada inconscientemente de creer en sus propios objetos, esta fe no religiosa y la crítica religiosa se convierten en un afecto antinatural y una interjección semi-animal. Pero el ateo dirá, naturalmente, que no fue su propia fe la que lo indujo a negar los objetos de la fe religiosa, sino el *conocimiento* objetivo. Aquí pasamos a la segunda tesis puramente dialéctica en toda esta cuestión.

II- El conocimiento -¿es conocimiento de *algo*?. Por supuesto, ya que el conocimiento que no conoce nada no es conocimiento. El conocimiento es conocimiento de lo conocido. ¿Pero lo conocido es distinto del cognoscente o no lo es? Si el cognoscente no distingue el objeto de su conocimiento de sí mismo, él, evidentemente, no tiene un objeto definido opuesto a él. Por consiguiente, lo conocido *se distingue* del cognoscente. ¿Pero de qué manera, *cómo* precisamente se distingue del cognoscente? Admitamos que se distingue únicamente por métodos *cognoscitivos*, es decir, lo conocido se distingue del cognoscente sólo por los medios de que dispone el cognoscente, es decir, medios puramente lógicos y semánticos. En este caso el cognoscente dará vueltas todo el tiempo dentro de sí mismo y va a tratar a lo conocido no como cosas reales, sino como sus propias ideas y conceptos. Obviamente, esto no es el conocimiento en que se piensa usualmente cuando se habla de conocimiento. Esto significa que lo conocido debe distinguirse del cognoscente, además de las características lógicas, *también por indicios no-lógicos*. Los indicios que distinguen lo conocido del cognoscente deben tratar no sólo de su oposición lógica y semántica, sino también de una oposición en la que ellos están opuestos y ubicados uno frente al otro extra-lógicamente. ¿Pero qué cosa es la ubicación extra-lógica de un objeto? ¿Y qué sucede al interior de nosotros cuando afirmamos una cosa sin tener en cuenta su fundamentación semántica y lógica? *Esto significa precisamente que empleamos los medios de la fe.* En otras palabras, *el conocimiento en su esencia es precisamente la fé auténtica; y estas dos esferas no sólo son inseparables, sino incluso indistinguibles.*

De suerte que: 1) el ateo critica los objetos de la fe *no sobre la base del conocimiento*; y él nos engañaba cuando decia que fue justamente el *conocimiento* que lo indujo a criticar la fe; 2) sus propios objetos tampoco son establecidos sobre el fundamento del simple conocimiento (puesto que el conocimiento puro le daría objetos únicamente lógicos y teoréticos, pero no reales); 3) de hecho, teniendo su propia fe original, pero engañando a los demás con palabras (a veces engañándose a sí mismo, sólo que ya no con palabras) sobre no tener ninguna fe, él da, en esencia, un coagulo no analizado de empuje afectivo y de ataque ciego -contra su propio ser.

De suerte que, *desde el punto de vista puramente dialéctico* la fe no sólo es imposible sin el conocimiento, sino que es el conocimiento verdadero, y el conocimiento no sólo es imposible sin la fe, sino que es precisamente la auténtica fe. Se puede creer, únicamente cuando *se sabe* en qué se debe creer, y se puede conocer únicamente cuando *se cree* en que el objeto del conocimiento existe realmente. Sin embargo, *contrario a toda dialéctica, contrario a toda lógica se levanta una ola enorme en la humanidad de querer apoyarse o sólo en la fe o sólo en el conocimiento*. No importa cuanto machaque uno su dialéctica, igual:

unos dicen que la fe es el fundamento de todo, y el conocimiento una nimiedad, un disparate, no se sabe qué; y los otros que el conocimiento es el fundamento de todo y la fe es una ficción, una invención, un engaño, un embuste. Es obvio que no es la lógica, en absoluto, la que obliga a ambas partes a sostener tales puntos de vista extremos. Yo afirmo que precisamente *las necesidades miticas y la revelación religiosa obligaron a ambas partes a caer en tales extremos.* Se suele pensar que esto se refiere solamente a la fe religiosa. Pero todo esto son sandeces frívolas. Una mitología específica está en la base del ateismo también puesto que he demostrado desde la dialéctica pura que no es el conocimiento, sino la fe que forzó al ateo a razonar de manera atea. Y cuando ambas creencias tomaron consciencia de su experiencia en toda su distinción de la experiencia opuesta -resultó una consciencia dogmática y, por consiguiente, una teología dogmática. El ateismo es un dogma y no una ciencia. El ateismo es una especie de teología dogmática y es objeto de la historia de la religión. Es preciso *creer* en el conocimiento, tener esperanza en el conocimiento, amar el conocimiento y no simplemente conocer el conocimiento para ser un verdadero ateo. Y es preciso *creer* en la fe, *confiar* en la fe y *amar* la fe y no simplemente *conocer* la fe para ser un hombre verdaderamente religioso. El mito del conocimiento y el mito de la fe, el conocimiento como dogma y la fe como dogma -he aquí la realidad auténticamente humana y no de sabios de gabinete.

b) Es curioso examinar esta absolutización de los mitos revelados empiricamente como un hecho histórico y sociológico. Para precisar yo haría aquí dos aclaraciones: una en lo que se refiere a la fe sin el conocimiento, la otra en lo que se refiere al conocimiento sin la fe. ¿A quién pertenecen y qué medio social engendró estas dos pseudodoctrinas (desde mi punto de vista) u -objetivamente- estas dos mitologías y las dos dogmáticas? En primer lugar, es preciso afirmar categoricamente que *la doctrina de la fe sin el conocimiento no tiene ninguna relación ni con el cristianismo clásico ni con la Edad Media en particular.* Se puede afirmar aún más. *Esto no es inherente a ninguna religión viva en general.* Cualquiera que haya profundizado un poco en la historia de la religión y de la filosofía griegas sabe perfectamente que, por ej., el platonismo es la unión de la mística con la dialéctica muy intensa y refinada y que solamente los tontos sentimentales y civilizadores que nunca han leido a Platón y a Plotino, ven aquí ciertos sentimientos «platónicos» vagos a los que no le es característica ninguna lógica. Pero se debe luchar especialmente contra el engaño y la calumnia seculares levantadas contra el cristianismo y la Edad Media por los pensadores liberal-humanistas. La colosal en su amplitud, sutileza e intensidad, dialéctica antiguo-medieval, frente a la cual se opacan Fichte, Schelling y Hegel, se declara de una vez y para siempre una metafísica esteril, «neblina mística», «oscuridad» e «ignorancia». La obcecación por la nueva fe racionalista no permite ver que los libros sagrados y escritos teológicos de todos los padres de la iglesia son ricos en enseñanzas sobre la luz, sobre la inteligencia y la razón, sobre la ilustración, sobre la palabra, sobre la idea, etc, y etc. Me abstendré ahora de citar los textos. De suerte que, tanto el cristianismo como el medioevo no sólo no niegan el conocimiento, sino que lo identifican completamente con la fe. Y por eso no tienen ninguna razón los civilizadores y los ateos al afirmar que el medioevo niega el conocimiento. El niega el conocimiento erroneo, pero no el conocimiento en

general. Y el tiempo moderno se diferencia del medioevo no en que pone en primer plano al conocimiento en lugar de la fe, sino en que su conocimiento y su fe tienen objetos distintos de los objetos del conocimiento y de la fe del medioevo.

¿Pero si no es el medioevo el seno de semejantes doctrinas lógico-formales, entonces de dónde proceden ellas, qué medio social engendró semejante mitología sentimental? Yo pienso que ella es el producto de aquel mismo medio social de donde proviene la mitología opuesta con su dogma sobre el conocimiento sin la fe.

Justamente, planteemos la pregunta: ¿En qué, propiamente dicho, se diferencia el espíritu neo-europeo del medieval y en qué está el meollo de la furia inusitada con que aquel ataca al medioevo? Parece que no voy a afirmar nada nuevo ni especial si digo que *el medioevo se fundamenta sobre la primacia de realidades transcendentes, en cambio la edad moderna convierte éstas en ideas subjetivas.* De aquí todo el racionalismo, subjetivismo e individualismo de la edad moderna. La cultura neo-europea no elimina estos valores, pero los convierte en el patrimonio subjetivo. Ella despoja a los objetos de su carácter inteligente personalizado, de su vida autónoma, convirtiendo el mundo exterior en un mecanismo y a Dios en un concepto abstracto. Por eso el individualismo que culmina en el así llamado romanticismo y el mecanicismo -*dialécticamente se exigen el uno al otro.* Esta época promueve al primer plano algunas facultades diferenciadas del sujeto, o al sujeto entero, intensificando este proceso hasta dimensiones antinaturales; en cambio, todo lo demás se convierte en un cierto monstruo amorfo, en la oscuridad ciega, en el mundo mecánico, absurdo y negro, infinitamente difuso de las ciencias naturales newtonianas. De ahí se desprenden consignas como el conocimiento sin la fe, tales doctrinas y mitologías como la de la omnipotencia del conocimiento, esta permanente esperanza en la ciencia, en la ilustración, este dogma ciego «en el conocimiento está la fuerza».

Yo sostengo que así como todo el pensamiento después del medioevo es el liberalismo y el humanismo, así como toda la vida socio-económica de estos siglos se fundamenta sobre el individualismo aislado, es decir, resulta un *capitalismo*, y sobre el racionalismo, es decir, resulta ser una *cultura de la máquina*, así mismo *el mito de la omnipotencia del conocimiento es un mito enteramente burgués*. Es la esfera del pensamiento liberal, un principio puramente capitalista y pequeño-burgues. No se justifica que los representantes de la ideología proletaria hayan asimilado para ellos el sistema del ateismo y la doctrina de la primacía del conocimiento. Al contrario, el ateismo fue el engendro original precisamente de la burguesía que fue la primera en renunciar a Dios y desprenderse de la iglesia; y aquí no hay nada específicamente proletario. Y si comienzan a argumentar que el origen burgues de uno y otro valor social no impide que este pueda ser asimilado por la consciencia proletaria, esto señala solamente que desde el punto de vista del proletariado existen valores sociales extraclasistas. Y se crea la alternativa: o el ateismo y el mito de la primacía del conocimiento son engendros burgueses y, entonces, el proletario no puede ser ateo; o él puede y debe ser ateo y, entonces, la concepción proletaria del mundo no se diferencia en nada de la capitalista en el problema más esencial de la mundivisión y, además, existen para ella valores sociales extraclasistas, es decir, el marxismo en tal caso es, desde el punto de vista del proletariado, una teoría falsa.

La misma explicación sociológica debe ser dada también para el mito de la fe sin el conocimiento. Es un producto del mismo medio individualista donde ya el sujeto, ya sus facultades aisladas se hipostasían y se absolutizan en lugar del ser íntegro y vivo. Existía una manifestación de lo absoluto en lo corporeo y lo material como una postura objetiva, con su propio principio interno espiritualizante, el culto. La Europa burguesa, en la persona del protestantismo ante todo, le sustrae al culto su esencia interna y lo convierte en el producto de sujetos aislados. Lo que queda después de esto en el culto se convierte, naturalmente, en un mecanismo y un esqueleto racionalista, en una máquina, en un proletariado sin tierra y sin derechos, en el espejismo de espacios interestelares. Habiéndose anexado el alma de las cosas a su sujeto, el hombre europeo comenzó a destruirla y fraccionarla lanzándose de un extremo a otro. Así, la misma Europa capitalista de los siglos XVI - XIX en diferentes estadios de su existencia engendró el fideismo alógico con sus estériles «estados anímicos» y el ateismo racionalista con su vacío interior y su indigencia espiritual filistea. Ambas mitologías son, naturalmente, mitologías decadentes. No obstante, ambas han llegado hace tiempo hasta el grado de dogma e, incluso, de teología dogmática.

Sobre este ejemplo se entiende perfectamente qué es el mito y qué son los dogmas, y cómo el mito en sí no es todavía un dogma en absoluto. Por cuanto estamos tratando del materialismo como de un sistema racional, naturalmente, ya no es lícito calificarlo de una mitología simplemente. Aquí se trata precisamente de una teología dogmática.

5. Agregaré a lo dicho sólo una observación más que debe contestar una pregunta que por sí sola se plantea aquí.

a) Justamente arriba hemos constatado que el conocimiento presupone lógicamente una oposición extralógica entre el cognoscente y lo conocido. Es facil darse cuenta de que esto no es otra cosa que el postulado de la *sensación* (o de la percepción). En otras palabras, hemos comprendido que la cosa conocida debe ser opuesta al sujeto cognoscente no sólo *lógicamente*, sino que debe ser *distinta de él* también fáctica, corporea y *materialmente*. Los materialistas[58] pueden decir: he aquí que usted no ha demostrado en absoluto la necesidad dialéctica de *la fe*; usted ha demostrado únicamente la necesidad de la *sensación* real (percepción) de las cosas; pero nosotros también sostenemos, precisamente, que el conocimiento de las cosas no existe sin su sensación. Es este el malentendido que yo quiero disipar para que mi tesis sobre el carácter mitológico y dogmático del materialismo obtenga una claridad definitiva.

Ante todo, la dialéctica aducida por mí no trata para nada de la percepción *sensorial*. Como necesidad dialéctica se desprende únicamente la oposición substancial-material entre el sujeto y el objeto y la extralogicidad de tal oposición. En el razonamiento dialéctico dado arriba para nada se trata del carácter del objeto o de la cosa misma. ?Qué clase de cosa es, sensible o suprasensible? de esto no se comenta nada en absoluto. Y de esta manera, la percepción sensible es posible aquí sólo como una *especie* de sensación y de percepción en general: dialécticamente es posible la percepción suprasensible también.

58 En este libro me refiero principalmente al materialismo burgues.

b) En segundo lugar, *el materialismo se fundamenta precisamente en una intuición suprasensible y además puramente intelectual*, de suerte que también desde este aspecto mi argumentación revela su naturaleza mitológico dogmática. ¿En efecto, qué es el materialismo? Como la palabra misma lo da a entender, aquí debe desempeñar un papel especial la *materia*. ¿Qué papel, pues? Ella debe estar en la base de todo y de cualquier ser y a ella se reducen todas las causas y orígenes de la vida y del mundo. Está bien, ¿Pero qué es la *materia*? ¿Lo mismo que las cosas materiales? Por supuesto que no es lo mismo. Como un armario de madera no es madera, y como un libro impreso no es simplemente papel, así una cosa material no es simplemente materia. ¿Pero, quizas, la materia es *todas las cosas tomadas juntas*? Sin embargo, 1. desconocemos todas las cosas tomadas juntas; y sin conocer ni la cantidad ni la calidad de esta suma no podemos definir la materia por medio de indicios tan vagos. 2. Además, si una cosa material no es simplemente materia, menos aún *todas las cosas tomadas juntas* (inclusive si nos representamos con precisión todo esto) pueden ser materia. Si esta pluma de acero no es acero simplemente, entonces, si tomamos todas las plumas de acero que existen, existieron o existirán, obtendremos un cúmulo tal de indicios contradictorios que la definición de acero con su ayuda sería simplemente absurda. 3. La materia tampoco es las cosas que conforman el *mundo exterior*, puesto que esto sería la definición de una incognita por medio de otra. ¿Qué es el mundo exterior? Veo un árbol frente a mí? ¿Es el mundo o no? Es obvio que es un árbol y no el mundo (admitamos que sea una parte del mundo). Veo la luna ?Es esto el mundo? Es la luna, y no el mundo, es decir, en caso extremo, es *una parte* del mundo, pero no el mundo. Luego veo el sol, las montañas, los rios, los hombres, los animales, etc, etc. ¿Dónde está el *mundo*, pues, y cómo debo representarme el mundo? Las cosas individuales no son el mundo: ¿dónde está, pues, el *propio* mundo? Frente a mí está una cantidad inabarcable de *partes* del mundo: ¿dónde está el *propio* mundo como un *todo*? No lo veo y el materialista no me lo señala. Pero admitamos que puedo ver el mundo como un todo, como un cuerpo delimitado y definido, semejante a como lo vieron los pensadores de la Antiguedad y de la Edad Media. Pero entonces hasta para un niño será claro que el mundo como un todo no es en absoluto la suma simple de sus partes; y que ver el árbol, la luna, el sol, etc, todavía no significa ver el mundo. Y además el problema de la materia se enredaría definitivamente, puesto que si interpretamos al mundo como un todo, resulta insuficiente hablar de la materia, de las cosas materiales e incluso de toda la suma de ellas como equivalente del mundo.

De suerte que la materia no es 1) ni una cosa material, 2) ni la suma de ellas mecánica u orgánica, 3) ni el mundo exterior como un todo. ¿Qué otra cosa les queda todavía a los materialistas? Ellos dicen lo siguiente: La materia es 4) aquello *que nosotros percibimos con los sentidos externos*. Esta definición sí que es muy interesante. Ella revela completamente la naturaleza mitológico-dogmática del materialismo.

c) 1. En primer lugar, esto es una llamada impotente de socorro por medio del subjetivismo. ¿Qué cosa es «nosotros» y qué cosa es «sentidos externos»? Cualquier escolar sabe que ha existido la cadena infinita del ascenso de los seres vivos y la evolución infinitamente diversa de sus órganos de los sentidos. ¿Dónde

están ustedes, darwinistas? A cada animal y cada órgano en cada peldaño de su desarrollo corresponde una determinada percepción y un determinado cuadro del mundo exterior. *¿Dónde está, pues, aquí la materia* la cual, además, los materialistas consideran algo eterno y permanente? Un cuadro del mundo caracteriza a la araña, otro al cangrejo, un tercero a los peces, un cuarto a los diversos mamíferos, un quinto al hombre (en un sólo hombre se pueden contar centenares y miles de diversos tipos de percepción), un sexto a los seres más perfectos hasta los cuales el hombre, probablemente, se desarrollará, y que, quizas, ya existen en otros planetas. Está claro que la definición del materialismo citada arriba adolece del subjetivismo y, por consigiente, del *relativismo*, de la confianza en la casualidad y del forcejeo en el empirismo rastrero y ciego.

2. Además, también en esencia es completamente erróneo, que la materia es aquello que percibimos con los sentidos externos. *Lo que percibimos con los sentidos externos no es la materia sino las cosas materiales.* La materia la abstraemos de las cosas, como la «cualidad de rojo» de las cosas rojas, como «la redondez» de las cosas redondas, etc. No se puede ver la «cualidad de rojo» como tal, sino únicamente las cosas rojas; en cambio «la cualidad de rojo» sólo se puede pensar abstractamente; ella es un *concepto abstracto.* De la misma manera no se puede ver, escuchar o palpar *la materia como tal.* Es un concepto abstracto. *A la materia únicamente se le puede pensar.*

3. ¿Sin embargo, cómo pensamos el concepto de materia? ¿Quizas aquí, por lo menos, se contiene algo relacionado con los sentidos externos? ¿Dicho de otro modo, tal vez, la materia es *un concepto abstracto del vínculo de las cosas con nuestros sentidos externos*?. Tampoco lo podemos aceptar. En el concepto de la materia no se piensa nada subjetivo en absoluto, y los mismos materialistas sostienen que la materia es eterna y que existió antes de la vida y de los seres vivos con todas sus percepciones y los órganos mismos. Esto significa que el señalamiento del vínculo con los sentidos externos no explica nada.

d) Recientemente los materialistas recurrieron ya simplemente a la falsificación. Ellos declararon a la materia nada distinto al 5) *principio de la realidad,* y al materialismo, simplemente, una doctrina de la objetividad de las cosas y del mundo.

Esto si es como para quedarse de una pieza.

1. Si la materia de la cosa es la realidad de la cosa y nada más, entonces son materialistas -Platón, Aristóteles y Plotino, puesto que ellos reconocían el carácter real del cosmos y dieron su magnífica dialéctica; materialistas son todos los padres de la Iglesia, ya que reconocían el carácter real de Dios, el carácter real de la creación del mundo, el carácter real de la creación y de la caida del hombre, el carácter real de Cristo y de toda la historia evangélica, el carácter real de la perdición y de la salvación de los hombres, etc. De esta manera se descubre claramente la falsificación: la materia no es simplemente la realidad, sino una *realidad específica.* ¿Qué clase de realidad, pues? ¿De cosas sensibles? Pero entonces nuevamente se apoya en el sensualismo empírico y, por ende, en el relativismo. ¿De todo el mundo? Pero entonces no está claro qué es el mundo

para el materialista,etc, etc. En una palabra, aquí solamente se repiten todas las dificultades anteriores.

2. Supongamos que conocemos *de qué* cosas y de *qué* precisamente la materia es la realidad. Pero entonces nuevamente diremos que no vemos, no escuchamos, no palpamos la realidad como tal y que ella, tomada independientemenete, no es una cosa material, sino un concepto abstracto. ¿En este caso qué tiene que ver el «materialismo» aquí?.

Finalmente, 6) a las *teorías físicas* de la materia yo ni me asomo. Si yo aquí adujera tan sólo una lista de todas las teorías de la materia que han existido en la física, comenzando con la teoría de un líquido especial hasta la teoría del aniquilamiento total y absoluto de la materia, al lector le daría vueltas la cabeza. El estudio de la historia de la física muestra precisamente que en el materialismo el asunto no está en la teoría científica de la materia, ya que existen docenas de tales teorías y ellas vuelan unas tras otra como mariposas de un día. Sobre este caos no es posible, en absoluto, fundamentar el punto de apoyo y el empuje que manifiestan los materialistas en sus ataques a la gente.

e) La conclusión se deduce por sí sola de todo lo dicho. La materia tomada de por sí es un *concepto abstracto*, y el materialismo es la absolutización de un concepto abstracto, es decir, una típica *metafísica abstracta*. En efecto, el hombre tiene muchos conceptos abstractos sin los cuales no puede pensar el mundo y la vida. «Materia» es una de estas nociones de la razón humana legítimas y necesarias en grado supremo. ¿Por qué yo debo sacar un concepto del sistema dialéctico íntegro de todos los conceptos, ponerlo en el centro de todo y llamar todo mi sistema filosófico por su nombre? Todos los conceptos abstractos son absolutos en igual medida, y no existen ningunos argumentos *lógicos* para absolutizar uno de ellos en detrimento de otros. ?A santo de qué yo debo llamarme idealistá? Si los materialistas sostienen la *evidencia* del «simple» hecho de que todo tiene fundamento en la materia, y si la materia en realidad no es más que un concepto abstracto, entonces está claro que el materialismo se fundamenta en una especie de *intuición intelectual* y que su punto de partida es una particular *revelación de la materia* semejante a como suele suceder la aparición de los ángeles, de una cruz luminosa en el cielo, etc. Estoy completamente de acuerdo con que para los materialistas esta su revelación del absoluto «material» es completamente evidente y convincente; y reconozco su derecho lógico de tener consciencia de esta experiencia y construír su sistema científico. Pero en cambio los materialistas deben reconocer que:

1. No es la lógica ni el conocimiento lo que está en la base de su teoría, sino una *revelación* directa y además suprasensible (puesto que, como hemos acordado, la materia no es algo sensible);

2. Que esta revelación es dada por una experiencia que aspira a una exclusividad absoluta, es decir, que esta experiencia florece en el *mito religioso*;

3. Y que este mito recibe una afirmación absoluta en el pensamiento, es decir, se vuelve un *dogma*.

En esto está la justificación del así llamado materialismo dialéctico. En efecto, si se asume el punto de vista de la dialéctica pura, entonces, como lo he demostrado, no existe ninguna posibilidad de absolutizar de esta manera el concepto de materia; es equivalente a cualquier otro, puesto que todos los conceptos dialécticos, una vez deducidos dialécticamente, son necesarios, verdaderos, objetivos y absolutos en igual medida. Y desde este punto de vista el «materialismo dialéctico» es un disparate inadmisible, el pisoteo de toda dialéctica y una metafísica abstracta típicamente burguesa. Pero liberen al materialismo dialéctico de la necesidad de *argumentar* la primacía de la fe; admitan que él afirma su objeto (es decir, el concepto abstracto de materia) como absoluto, y, además, como absoluto dado en una especifica revelación que no permite crítica o duda alguna; reconozcan que alguien, *alguno*, fue el autor de esta revelación y de esta fe y el cultivador de este mito únicamente verdadero; dejen que la dialéctica desarrolle libremente sus categorías (de materia, de espíritu y etc., y etc.) *con la condición* de que *ya* existe una cierta realidad material indiscutible, absoluta, ubicua, eterna, invariable, omnipotente, omnibuena y omnisuficiente: el materialismo dialéctico se convertirá en una teoría armoniosa y además una teoría puramente dialéctica (ya no abstracta ni metafísica), lo mismo que es dialéctico, completamente consecuente y no contradictorio, el platonismo antiguo y medieval, como es no contradictoria toda teología dogmática, por cuanto no se plantea el problema de la argumentación de su último objeto, captado sólo por la fe, en el mito, como una revelación suprema.

6. ¿Por qué el mito de la omnipotencia del conocimiento o de la primacía de la materia no parece un mito y no se interpreta usualmente por nadie como un mito? El mito, hemos dicho, es el ser personalizado. ¿Y cómo se comprende el ser personalizado en la época neoeuropea del individualismo y del subjetivismo burgueses? Exclusivamente -como el ser puramente subjetivo. La personalidad no existe en el ser objetivo -por ejemplo- natural. El materialismo y el ateismo, como frutos de la cultura burguesa, comprenden, en virtud de esto, la naturaleza como un mecanismo despersonalizado; y por eso no es capaz de referirse a la naturaleza de manera personalizada. Un mecanismo es simplemente un mecanismo y nada más. Por supuesto, si se comprende al mecanismo como un mecanismo, como un puro mecanismo, ésto no será una mitología como no es mitología ni la geometría euclidiana, ni la dialéctica pura, ni la silogística. ¿Pero acaso la mundivisión materialista trata sólo de un simple mecanismo? ¿Sólo de una cierta categoría lógica constituida exclusivamente por los medios de la razón pura? Por supuesto que no. Ella hipostasía, materializa, *absolutiza* el mecanismo, *lo deifica, lo pone en lugar de todo.* En este caso ella debe ser lógicamente consecuente, comprender el mundo mecanicista *de manera personalizada*. Pues la «personalidad» es una de las más comunes categorías de la consciencia humana, semejante a las categorías de tiempo, de espacio, de causalidad y otras. Los materialistas *dialécticos,* en especial, deben saberlo muy bien. Así que la «personalidad» es una categoría necesaria entre otras. En cambio la fe obliga a sostener que de hecho existe sólo *la materia* y la materia domina todo. ¿Dónde meter, pues, la categoría de la personalidad? Esta claro, de esta manera, que un materialista consecuente y especialmente un materialista dialéctico (como quien no teme deducir toda clase de categorías) *debe comprender la materia de manera personalizada, desde el punto de vista de la categoría de personalidad.* Ya he

señalado que esto no es equivalente a la personificación o animación de la materia. El helecho en el mito y en la magia no se vuelve algo animado en absoluto, aunque únicamente su interpretación personalizada puede convertir este ejemplar puramente botánico en patrimonio de la consciencia mítica. Pero también aparte de la animación y de la personificación, la materia, bajo condición de su interpretación personalizada, ya deja de ser una inocente categoría lógica. Ella se convierte en un monstruo sin ojos, negro, muerto, pesado, que, a pesar de su muerte, no obstante gobierna a todo el mundo. La materia no puede ser animada. Pero la doctrina obliga a sostener que *no existe nada excepto la materia*. Si es así, entonces está claro que la materia es *la muerte*. Con esto no quiero decir que la materia como tal, la materia pura sea la muerte. En absoluto. He dicho muchas veces que la materia como tal, la materia pura es sólo una de las abstracciones más comunes de la mente humana. No es la muerte, sino una cierta noción abstracta. Sin embargo, el materialista en ningún caso puede e incluso no tiene derecho de tratar la materia únicamente como tal, es decir, como una noción abstracta. El tiene que *absolutizarla*, es decir, presentarla como el único ser absoluto posible. Pero tan pronto admitimos esto, inmediatamente la materia se convierte en un monstruo universal muerto, que siendo la muerte, no obstante gobierna todo. ¿Permítame, pero por qué «muerto», por qué«monstruo»? - preguntará el materialista. Es porque no tengo dónde meter la categoría de la personalidad y la categoría de la vida. Es que estas dos categorías son patrimonio completamente ineludible, completamente natural y, diría, completamente trivial de toda experiencia viva y de todo pensamiento dialéctico. ¿Dónde meto, pues, estas categorías? Si la doctrina del materialismo admitiera colocar en la base del ser «la vida» y «la personalidad», entonces yo no podría hablar ni de la muerte, ni del monstruo, pero entonces también el materialismo dejaría de ser materialismo. Pero el materialismo sostiene que al final de cuentas todo se gobierna por la materia y se reduce a la materia. En este caso todo se gobierna por un cadáver muerto y se reduce a él. Aquí se enfrentan entonces *el objeto central y básico de la doctrina materialista y la necesidad puramente lógica de pensar las categorías de «personalidad» y de «vida»*, puesto que si yo he dicho «monstruo» y «muerte», con esto he utilizado las categorías de la «personalidad» y de «la vida». Aquí con plena convicción se revela toda la necesidad de comprender el materialismo como una especie peculiar de *mitología*, y como una peculiar *teología dogmática*. El hecho de que usualmente el materialismo se comprenda de otra manera, testimonia únicamente sobre el individualismo burgues y el subjetivismo liberal que, definitivamente, no son capaces de comprender el mito como una categoría objetiva y que son igualmente característicos tanto de los críticos habituales del materialismo como del materialismo mismo.

El monstruo universal muerto y ciego -he aquí toda la personalidad, he aquí toda lo vivo y toda la historia de la personalidad viva de los cuales únicamente es capaz el materialismo. En esto está su plena originalidad y completa irreductibilidad a otras cosmovisiones. *La ciencia y la cientificidad* no son indicios del materialismo. Los idealistas también elaboran y crean la ciencia; y la cientificidad de las construcciones los seduce no en menor grado que a los materialistas. *«Realismo»*, *«fidelidad a la vida»*, *«práctica»* y otros principios no son característicos exclusivamente de los materialistas. Son categorías puramente religiosas; y todo hombre religioso también busca afirmarse sólo en el ser auténticamente real,

sólo en la experiencia vital, y a él también se le prohibe ser un simple teorético y dejar negligentemente a la práctica, a la realización existencial de sus ideales. Incluso el *llamamiento a la vida terrenal* no es exclusivo del materialismo, ya que todo paganismo no es otra cosa que la glorificación de la tierra, de la carne, de las alegrías y consuelos terrenales, y el paganismo es una mística. La creación original única y exclusiva del materialismo neoeuropeo, está justamente en *el mito del Leviatán universal muerto* quien -y en ésto está la profesión del milagro materialista- se encarna en cosas reales del mundo, perece en ellas para resucitar después y ascender al negro cielo del sueño muerto y obtuso, sin visiones y sin cualquier indicio de la vida. Y es *que es un verdadero milagro -la aparición de cosas de la materia.* Tomen varias tablas de madera: en ninguna de ellas existe algún indicio de una mesa. ¿Cómo entonces aparece una mesa o un armario, pues? Se dice, -de la combinación de tablas y palos. Pero si no existió esta «cualidad de armario» en ninguna tabla ni en ningún palo ¿Entonces cómo apareció esta cualidad de *la combinación* de las tablas y de los palos? ¿Si usted no tiene ni un centavo en su bolsillo, y si yo no tengo ni un centavo en el mío, cómo aparecerá de pronto un centavo si juntamos nuestros bolsillos? Está claro que *debe realizarse un milagro.* Los materialistas creen en una encarnación milagrosa, supranatural sólo que no de un padre, sino de una madre -materia sorda y ciega- la encarnación en una *palabra* clara e inteligente, en cosas reales; además el dogma materialista exige que haya «fuerza y materia», que haya *movimiento* y no simplemente cosas muertas (algunos hasta definen la dialéctica materialista como ciencia de las leyes generales del movimiento), lo mismo que en la religión cristiana el *Verbo Divino* encarnado promete enviar y envía «otro consolador, El Espíritu de la Verdad que del Padre procede» para que él transmita fuerzas benditas para la vida, para el sermón, para la creación y el «movimiento». Así, la doctrina materialista de la materia, de las leyes naturales (que actúan en las cosas) y del movimiento, es una degeneración de la doctrina cristiana sobre la trinidad de las Personas de Dios y de la encarnación del Hijo de Dios, la degeneración que no obstante es mitológica y dogmática en la misma medida que cualquier dogma religioso.

Yo creo que no vale la pena revelar aquí la naturaleza burguesa del materialismo. El materialismo está basado en el dominio de funciones abstractas de la razón humana cuyos productos se proyectan en el exterior y en este aspecto abstracto se absolutizan. Es especialmente repugnante tanto por sí mismo, como una burda imitación del cristianismo, aquel materialismo «científico» al alcance de todos, ampliamente divulgado en la turba mediocre de físicos, químicos, toda clase de científicos naturales y médicos, sobre el cual se quiere fundamentar toda la concepción del mundo. Ni siquiera es una ideología burguesa, sino *pequeño*burguesa, la filosofía de las almas pequeñas, mediocres, pobres, duras, grises, mezquinas; de toda esta niebla nauseabunda de egoistas mezquinos y fríos, pensando en los cuales uno reconoce por fuerza la revolución rusa no sólo como justa, sino, además, como insuficiente. El positivismo y el empirismo científicos, al igual que toda esta estúpida exaltación de la ciencia como un saber absolutamente libre e independiente, no es otra cosa que la extrema corrupción y el embobamiento filisteo del espíritu, y, en el sentido estrictamente sociológico, una ideología pequeñoburguesa. Este cicateo escabroso, mezquino quiere someter a todo el mundo a su fútil capricho de propietario. Para eso justamente él se imagina el mundo como una bestia inanimada que se mueve mecánicamente

(de otro mundo él no se atrevería a apropiarse); y para eso justamente el se concibé como un buen banquero que, por medio de cálculos matemáticos, se adueña de hombres vivos y del trabajo vivo (otra representación de sí mismo no le permitiría al hombre ser materialista). Por lo demás, cederé la palabra a una persona que también ha vivido profundamnte este «todo alrededor» filisteo y mezquinamente científico:

Terrible, tosco pegajoso, sucio
Duramente obtuso, siempre deforme
Lentamente despedazante, mezquinamente deshonesto
Resbaladizo, vergonzoso, bajo, angosto
Visiblemente satisfecho, secretamente lujurioso,
Trivial hasta la risa y cobarde hasta la náusea,
Viscoso, pantanoso, ciénaga estancada
Por igual indigno de la vida y de la muerte
Servil, villano, purulento, negro
De vez en cuando gris, en el gris persistente,
Eternamente echado, diabólicamente rutinario
Estúpido, seco, soñoliento, malévolo,
Cadavéricamente frío, tristemente nulo,
Inaguantable, falso, falso.
Pero no nos quejemos: qué alegría hay en el llanto?
Sabemos, sabemos: todo será distinto

(Z. Guippius)[59]

Este es el rostro de todo positivismo, no importa a qué argumentos científicos, lógicos, fenomenológicos y filosóficos recurra.

7. El materialismo, sin embargo, no ha dado un sistema único mitológico-dogmático. Aunque a los materialistas les gusta regañar a los idealistas por la diversidad y contradicción de puntos de vista, no obstante estas injurias están destinadas a los ignorantes. Por un lado, al auténtico idealismo aquí lo han degustado pocos, por el otro, a creer en la unidad del materialismo se puede obligar físicamente. Sin embargo, hay tantos partidos en el materialismo cuantos en el idealismo. El materialismo ha dado toda una serie de sistemas que se contradicen los unos a los otros; y ellos son completamente equiparables con los sistemas correspondientes en la teología cristiana. No recargaré mi exposición con estas comparaciones, pero conviene que una de ellas sea comentada aquí. Justamente la lucha dentro del materialismo entre los «dialécticos» y los «mecanicistas» no es otra cosa que la lucha entre la *ortodoxia y el catolicismo* en torno al problema de la emanación del Espíritu Santo. Aquel que quiere comprenderme a fondo deberá recurrir a mi otro escrito donde el problema de Filioque[60] es analizado con los detalles[61] dialécticos necesarios para el caso. Aquí puedo ser sólo breve.

---

59 Zinaida Guippius -poeta simbolista de las primeras década del siglo XX. N. T.

60 En latín en el original. N. T.

61 ***Ensayos del simbolismo y de la mitología de la Antiguedad.*** M, 1930 I. P. 858-886.

Sucede que la doctrina católica predica el así llamado Filioque[62], es decir, que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, mientras en el oriente ortodoxo se enseña que el Espíritu Santo procede sólo del Padre. ¿Qúe induce a los católicos a razonar precisamente de esta manera? En el mencionado artículo yo sostengo que la emanación de las dos hipóstasis presupone una identidad esencial de las dos primeras hipóstasis en uno de los puntos más importantes. Esta identidad, sin embargo, de acuerdo a la doctrina eclesiástica universal, no puede ser realizada hasta su fusión completa. Una de las dos hipóstasis debe ceder. Si admitimos que la primacía es del Padre, ésto significará que el principio causal, engendrador, supraexistencial, estará por encima de la palabra, del sentido, de la idea, es decir, que el momento de la paternidad se convertirá en un principio agnóstico que se opondrá dualísticamente a todo lo comprendido y formalizado. Si, en cambio, en esta unión del Padre y del Hijo prevaleciera la seguna hipóstasis en detrimento de la primera, esto significaría que se resaltará en el primer plano el principio formalizado, verbal, semántico; el momento del seno engendrador suprasemántico será rebajado y relegado. Una esfera semántica que no se remonta en sus raíces al seno suprasemántico se llama racionalista.

De suerte que *Filioque* es o el *agnosticismo* o el *racionalismo* que surge sobre la aspiración humana de asimilar la independencia de su estructura interna subjetiva y quitársela a Dios, de tal manera que la Divinidad, no obstante su oposición a la criatura en el cristianismo, necesariamente recibe una estructura subordinada, es decir, aquella que es inherente a los sistemas panteistas, donde no existe la separación entre la criatura y la divinidad y donde la imperfección de la criatura se fundamenta, por fuerza, en la divinidad misma, haciendo en ella subdivisiones jerárquicas. El catolicismo no es, naturalmente, panteísmo, pero introduce una estructura panteísta en su Dios no panteísta, de donde resulta que el Espíritu Santo es más *cercano* a la criatura y está *por debajo* de las dos primeras hipóstasis, de tal manera que, se quiera o no, se tiene que producir el fraccionamiento de la Santa Trinidad en las primeras dos hipóstasis por un lado, y en la tercera -por el otro.

Así, el catolicismo cae en un *agnosticismo* lógico-formal,dónde hay una esencia y está rebajado el fenómeno de esta esencia, o en un *racionalismo, un positivismo*, donde existe el fenómeno, pero sin estar fecundado por la esencia, de tal manera que se convierte en un esquema muerto. Ni aquí, ni allá, evidentemente existe, propiamente dicho, ninguna esencia ni fenómeno, ninguna manifestación de la esencia. A esto se opone el punto de vista *ortodoxo* puramente dialéctico, el cual 1) reconoce la peculiaridad esencial de cada hipóstasis sin introducir ningún subordinacionismo y reconociéndolas absolutamente equivalentes y 2) que en razón de esta peculiaridad de las hipóstasis sostiene que el Espíritu Santo no puede estar en las mismas relaciones con el Padre y con el Hijo. Del Padre él «emana», como también de cosas físicas su vida real depende, ante todo, de lo que es exactamente la cosa dada. Pero del Hijo él no puede emanar, lo mismo que en la cosa física su vida real no puede depender de su estructura de la misma manera como depende de la cosa misma. Lo mejor es tomar la analogía con la planta. Se puede afirmar que la vida real de la planta depende en igual medida de la semilla y de la estructura anatómica, solamente si no les atribuimos

62 Y del Hijo. Nota del redactor en ruso

a estas palabras un significado serio. Es obvio que la vida emana de la *semilla* y de las raíces, y no de la estructura del árbol, más correctamente, ella emana de la carga vital que contiene la semilla. En cambio, decir que la vida de la planta se origina *tanto* de la semilla *como* de su estructura significa o subestimar y privar de substancialidad la estructura interna de la planta, entonces obtendremos un dualismo agnóstico entre la planta misma y sus fuerzas vivas, o privar de substancialidad esta misma fuerza viva, - y entonces obtendremos únicamente la estructura fáctica de la planta de por sí, es decir, se descubrirá el mecanicismo y el positivismo racionalistas. El Espíritu Santo emana del Padre. Pero emanar del Hijo significa emanar del Verbo, de la Razón, es decir, esto significa no simplemente emanar, sino deducirse, ser deducido. La planta, por supuesto, *se origina* de la semilla, pero es imposible racionalmente *deducirla* de ella.

Cuando los «mecanicistas» modernos en la disputa con los «dialécticos», sostienen que la teoría de la irreductibilidad de toda categoría racional (por ej. «vida», « consciencia», «concepto», etc, etc) a la materia es una metafísica, es decir, algo muy malo, esto significa una de las dos cosas: o aquí se subestima o se suprime la categoría dada (por ej. la de vida) y se reduce al proceso material, físico (entonces es el agnosticismo notorio), o esta categoría se conserva pero se conserva de tal manera que se elimina de ella todo principio independientemente inteligente y ella se convierte en un esquema mecánico (entonces es el mecanicismo racionalista notorio). ¿Cómo razona un «mecanicista»,por ej., en la biología? La vida para él, es sólo un conjunto de procesos físico-químicos. Pero esto significa que él simplemente desconoce la vida, puesto que cualquiera que no sea loco siempre distinguirá lo vivo de lo no vivo; simplemente el da la espalda a la vida viva; él no sabiendo ni ver ni comprender la vida, ni siquiera utiliza este término en alguna parte; él es simplemente un agnóstico. O él toma la vida en toda su diversidad, pero para cada categoría de la vida él encuentra una explicación físico-química; él es un mecanicista. Como vemos, el agnosticismo y el mecanicismo son, en esencia, lo mismo, momentos inesencialmente distintos del mismo sistema. De otra manera juzgan los «dialécticos» materialistas. Ellos sostienen que todas las categorías son completamente específicas y no son reductibles las unas a las otras. Así, los procesos de la consciencia no son procesos físico-químicos, los procesos de la vida no son en absoluto objeto de la física o la mecánica. Pero todos estos procesos, naturalmente, *se originan* de la materia; es la materia y no algo distinto lo que los mueve a ellos. La vida o la consciencia se originan, *emanan* de la materia, pero no de las leyes mteriales, de las cosas materiales mismas. La vida y la consciencia *emanan* de la materia, pero no se *deducen* de ella. Esto precisamente les permite a los «dialécticos» evitar la absolutización lógico-formal del mecanismo, el cual, aunque entra enteramente en el sistema de la dialéctica, exige, no obstante, la adición de los conceptos de parte de la realidad, conceptos ya no reductibles al ser mecanicista y que necesitan un análisis independiente puramente dialéctico. Tomando todo esto en cuenta yo con absoluta seriedad afirmo que los «dialécticos» son materialistas ortodoxos, y los «mecanicistas» ser materialistas católicos.

8. Aduciré otra serie de ejemplos en los cuales, para toda opinión desprevenida, resultará evidente la primacía del mito sobre la lógica, y el hecho de que no es el

mito que sigue a la lógica, sino la lógica al mito, es decir, el hecho del surgimiento del dogma.

I- Así es ante todo la antítesis -también controvertible- del sujeto y del objeto. Es notorio el odio frenético que sienten los «subjetivistas» por los «objetivistas» y el que sienten estos por aquellos. Existen escuelas enteras y épocas enteras que se denominan orgullosamente ya del primero ya del segundo calificativo. Ni para qué mencionar a Kant, Fichte y los solipsistas. Ante nuestros ojos se está efectuando un ataque furibundo de los «obejetivistas» contra los «subjetivistas». Así, en la psicología los «objetivistas» de diversa laya cayeron sobre los «subjetivistas», les dieron una paliza, los echaron de las universidades e institutos científicos y ocuparon su lugar. En muchas partes y en muchas circunstancias no se puede mencionar al sujeto bajo la amenaza de ser acusado de bandidaje. Pero reflexionemos serenamente y , lo que es más importante, *dialécticamente,* sobre qué son el «sujeto» y el «objeto» en su relación recíproca.

a) ¿El *sujeto* -es algo o nada? El sujeto es *algo*: ¿Existente o *inexistente*? El sujeto es algo *existente*. ¿Se le puede pensar y percibir? *Indudablemente.* Por consiguiente, el sujeto es algo existente que puede ser pensado y percibido. Y esto significa que *él es un objeto,* puesto que llamamos objeto precisamente aquello que existe, que puede ser pensado y percibido. Dicho de otro modo, uno no puede ser *simplemente* subjetivista. Supongamos que usted es solipcista, es decir, que existe únicamente usted y nada más existe, que todo lo demás es fruto de su mente. En este caso, justamente usted será aquel *objeto* único que existe realmente. De esta manera, sosteniendo que usted es lo único que existe (y todo lo demás, en su opinión, es fruto de su subjetividad) usted solamente se llamó *dios* en vez de subjetivista. Su sujeto también es real y por lo tanto es objeto. Si no está seguro de que usted mismo existe, entonces, por consiguiente, no está seguro de que las cosas sean fruto de su mente, es decir, por esto mismo, no está usted seguro de su subjetivismo. Pero en este caso no tiene derecho de refutar al objetivismo.

b) ¿El *objeto* es algo o nada? El objeto es *algo*. ¿Existente o no existente? Es algo *existente*. ¿Es posible pensarlo y percibirlo? *Indudablemente.* Por otra parte, seamos más cautelosos y escuchemos al polemista incisivo. Puede decir: el objeto es algo existente, pero no puede ser pensado ni percibido. Está bien. ¿Pero cuando usted dice que el objeto es algo existente, usted con esto afirma algo o no afirma nada? Si no afirma nada, entonces, por consiguiente, está usted callado, y yo no lo escucho, es decir, no tengo nada que contestarle. Si, en cambio, usted afirma algo, esto significa que el objeto no sólo es algo existente, sino que también puede ser pensado y discurrido. Así que, si el objeto es algo realmente existente, *se puede decir y pensar sobre él,* es decir, *debe existir* (por lo menos, virtualmente) *para este objeto uno u otro sujeto de alguna clase.* Supongamos que no existe ningún sujeto para el objeto. Esto significa que no se le puede ni percibir, ni pensar. Pero si no se puede decir o pensar nada sobre él, por esto mismo tampoco se puede afirmar, en general, ni que sea objeto, ni que exista, ni que sea algo. De suerte que: *o el objeto existe y entonces, también existe el sujeto*; o para los objetos no existe un sujeto y, entonces, tampoco puede existir ningún objeto.

Por lo tanto, desde el punto de vista de la dialéctica auténtica no puede existir ni el sujeto sin el objeto, ni el objeto sin el sujeto. Todo sujeto es objeto, y todo objeto es (por lo menos virtualmente) sujeto. Todo lo demás es mitología. El apasionamiento de los «subjetivistas» y la rabia de los «objetivistas» son explicables bajo la única condición de que aquí actúan fuerzas no-lógicas. Aquí, por supuesto, tenemos pasiones puramente *mitológicas* y doctrinas apasionadas. Ellas aspiran invariablemente al dogma y pronto se convierten en tales.

II- Luego, si las partes que discuten sobre el *idealismo y el materialismo* («realismo») fueran dialécticos verdaderos en vez de apasionarse por su propia doctrina mitólogo-dogmática y teológica, no habría ni por qué discutir. ¿En efecto, que es la «idea» y qué es la «realidad», la «materia»?

a) ¿Es la *idea* algo o nada? La idea es *algo*. La idea es algo *existente*. Si ella no existe, entonces no hay de qué hablar; y entonces nadie tiene derecho de afirmar que ella es algo. De suerte que la idea es algo existente. ¿Ahora, la «existencia» de la idea es distinta de la idea *misma* o no? Si la «idea» no se distinguiera de la «existencia» o del «ser», entonces toda cosa, ya debido al sólo hecho de existir, sería una *idea*, o, por lo menos, sería *ideal*. Así que, cuando decimos que la idea existe, distinguimos la «existencia» de la «idea». Por lo tanto, la idea o no existe, es decir, no es algo, es decir, es nada; o ella es algo y existe, pero entonces exige (por lo menos, virtualmente) *ser realizada* y que esta realización sea distinta de ella misma, es decir, que sea no ideal. *O no existe ninguna idea, o ella existe, pero entonces existe también su realidad extraideal.*

b) Lo real (material) es *algo* y algo *existente*. Esto significa que le son inherentes algunas propiedades. ¿Estas propiedades *significan* algo o no significan nada? Si no significan nada, entonces, en esencia, no existen tampoco ningunas propiedades. Si ellas significan algo, entonces este algo es o esencial o inesencial. Si es inesencial, las propiedades pueden ser ignoradas. Si es esencial, entonces estas son las propiedades sin las cuales lo real no puede existir. Pero el conjunto de propiedades esenciales de algo es lo que denominamos *idea* de algo. Eliminemos la idea de una cosa real; en ella no quedará ni una propiedad esencial para ella. ¿Se podrá afirmar en este caso que esta cosa es una cosa verdaderamente real? Así que, o *la cosa, la realidad, la materia, incorporan en sí una idea que no puede ser reducida a ellas, que es extracósica, extra-real y extra-material; o no existe ninguna cosa, ninguna realidad, ninguna materia.*

III- En la misma relación recíproca dialéctica, están también los conceptos de *consciencia y de ser*. Ciertamente, esto es, en esencia, la repetición de la antinomia del sujeto y del objeto, pero quiero tratar de esta relación debido al apasionamiento que habitualmente acompaña la consigna «el ser determina la consciencia» ¿Qué significa esta afirmación? No puedo ahora analizarla enteramente. La afirmación en la cual no está aclarado ni qué es el «ser», ni qué es la «consciencia», ni qué es «determina», evidentemente puede ser o simplemente desechada sin examinarla, o, al contrario, merece un análisis bastante minucioso. Sin hacer ni lo primero ni lo segundo me detendré solamente en un significado del «ser» que con mayor frecuencia tienen en cuenta los campeones de este axioma. Justamente aquí se piensa usualmente (¡no siempre ni mucho menos!) en el *régimen social* e incluso sus momentos más particulares. De suerte que las relaciones sociales

determinan la consciencia. Preguntemos: ¿Y de qué se componen las relaciones «sociales» y aún las de producción? *¿No son los hombres mismos quienes las crean?* Si las relaciones de producción se crean por los hombres mismos, esto significa que no sólo «el ser determina la consciencia», sino la consciencia también determina al ser. Si, en cambio, las relaciones de producción no son creadas por los hombres, entonces, en primer lugar, las relaciones de producción no son relaciones sociales y aún menos pueden tener carácter de clase (entonces se derrumba el marxismo hasta el fundamento mismo); en segundo lugar, la consciencia se concibe entonces, como pasividad e incapacidad de acción completas y se instaura un dualismo puramente fatalista, antidialéctico de las cosas activas pero sin sentido y al margen de la consciencia y del hombre consciente pero absolutamente pasivo y tosco. Ni hablar ya de que si realmente «el ser determina al hombre», es imposible no sólo la transformación activa de la vida y del mundo a la cual exhorta la revolución, sino que también es imposible la revolución misma, que es precisamente la acción consciente y activa de la «consciencia» sobre el ser social. ¿El ser determina la cosnsciencia, pero acaso la consciencia misma no es el ser? O ella en efecto no es el ser -entonces tenemos el dualismo puramente metafísico kantiano: de un lado la consciencia subjetiva que no es el ser, del otro - el ser y las «cosas-en-sí» de cuya consciencia no se sabe nada. O la consciencia también es el ser -en este caso la consciencia «se determina» por su propio ser, es decir, por las leyes de su propia existencia; sin embargo, esto último no lo va a objetar ningún idealista. No trataré de otros significados de estos vagos términos «ser», «consciencia», «determinación», ya que cada uno de ellos posee docenas de diversos significados; y en dependencia de estos significados el problema de valor de esta afirmación puede ser resuelto de diversas maneras. Yo solamente quería señalar que desde la *dialéctica pura* se debe decir: tanto «el ser determina la consciencia» como «la consciencia determina el ser»; en cambio, desde el punto de vista *mitológico* se puede afirmar lo que se quiera. No es el problema del conocimiento, sino de la fe.

IV- Dialécticamente se presuponen uno al otro la *esencia y el fenómeno*. a) Si la esencia existe, ella es algo, es decir, tiene algún indicio que la distingue esencialmente de todo lo demás. Quiere decir que es *cognoscible*, es decir, de alguna manera *aparece, se manifiesta*. O, la esencia existe -entonces también existe su fenómeno; o no existe el fenómeno de la esencia, entonces no hay nada que decir sobre ella, ni que ella es la esencia, ni que ella, en general, existe. De esta manera, la metafísica kantiana de las «cosas-en-sí» se derrumba al menor contacto con la dialéctica. b) El fenómeno es fenómeno de *algo*. Este algo debe *distinguirse* del fenómeno mismo. Si este algo no se distingue, el fenómeno no es fenómeno *de algo* , es decir, en general no es fenómeno. Pero si aquello que aparece es distinto del fenómeno, ello no es el fenómeno, es algo que existe de por sí, -*antes* del fenómeno y *sin* el fenómeno. Pero aquello que existe por sí solo, independientemente de su fenómeno es precisamente lo que se llama usualmente la esencia. Por consiguiente, o el fenómeno es el fenómeno de la esencia, es decir, el fenómeno siempre presupone una esencia no manifestada, o no existe en general ningún fenómeno.

Además, supongamos que únicamente existe la esencia y no existe nada más. Esto significa que la esencia todavía antes de la transformación en fenómeno

(puesto que este último, según hemos convenido, se elimina) tendrá que aparecernos de alguna manera, ya que nosotros algo podemos decir de ella, por ej., aunque sólo sea que ella es justamente la esencia. Dicho de otro modo, aquí la esencia asumirá las funciones del fenómeno, como esto sucede en el *racionalismo* neoeuropeo. Sin manifestarse de ninguna manera la esencia, no obstante, algo comunica sobre si misma; tal funcionamiento de la esencia obviamente es posible sólo como un *concepto abstracto*. La representación del mundo como conceptos abstractos absolutizados es justamente la metafísica racionalista neoeuropea.

De otro lado, supongamos que existen sólo *fenómenos* y no existe nada más. En este caso los fenómenos como el ser último que independientemente existe resultarán ser esencias, es decir, al fenómeno le tocará asumir las funciones de la esencia. Esto es lo que pasó con el materialismo. La materia, dentro del orden normal del ser, no es una esencia, es solamente la realización, la materialización de la esencia, pero no la esencia misma. Sin embargo, los materialistas arrancando la materia del sistema vivo del sér la han absolutizado como el ser únicamente posible. El único resultado ha sido que la materia asumió las funciones de la esencia y tomó el lugar no sólo de las esencias absolutas, sino de la fuente misma de estas esencias, es decir, se convirtió en una divinidad.

Ninguna dialéctica puede justificar ni al espiritualismo puro, ni al materialismo puro. *Ellos son justificables sólo mitologicamente*; y tienen una apariencia no mitológica sólo porque son tomados usualmente no en su fase mitológica, sino en la fase de teología dogmática.

V- Son las mismas pasiones mitológicas, las que hacen rabiar también en torno del problema *del alma y del cuerpo*. Desde el punto de vista de la vida real todo podría parecer perfectamente claro. Unicamente un loco puede tomar una silla por un ser vivo y un ser vivo por un objeto inanimado. Sin embargo, son muchos los que quisieran que no existiera en nada y en ninguna parte ningun alma.

a) El cuerpo es inanimado, pero vive y se mueve. Se pregunta: ¿por qué se mueve una cosa o un proceso dado A? Dirán: porque lo mueve otra cosa o proceso B. Está bien. ¿Pero por qué se mueve B? Porque lo mueve C. ¿Pero hasta cuando vamos a reducir un movimiento a otro? Se puede reducirlo un número infinito o finito de veces. Supongamos que sea infinito. En este caso, evidentemente, nunca llegaremos a la fuente del movimiento, y no sólo no responderemos a la pregunta sobre esta fuente, sino que reconoceremos, en principio, que no puede darse tal respuesta (puesto que de acuerdo al sentido mismo de la infinitud nosotros ni nadie nunca podremos realizar un número infinito de reducciones de un movimiento a otro). Pero supongamos que es necesario reducir un movimiento a otro una cantidad finita de veces para obtener la fuente auténtica del movimiento. Y hemos reducido A a B, B a C, etc, hasta X. Supongamos que en X hemos encontrado suficiente explicación del movimiento A. ¿Qué significa? Esto significa que X ya no recibe impulso al movimiento de ninguna parte y que, por consiguiente, se *mueve asi mismo*. Pero aquello que se mueve a sí mismo, eternemente *automotriz* es justamente el *alma*. Por consiguiente, *o usted predica el agnosticismo absoluto y no sabe cómo explicar el movimiento de la cosa, o usted sabe cómo*

explicar el movimiento dado, pero entonces en alguna parte, alguna vez, de alguna manera usted ha reconocido la existencia del a l m a. La negación de la existencia del alma es, de esa manera, simplemente una carencia de reflexión dialéctica.

Esto se manifiesta especialmente en aquellos que niegan la existencia de Dios. Sí Dios no existe, el mundo, evidentemente, se mueve por sí solo. Examinando el cuerpo A y su movimiento lo reducimos a B, B a C y etc y, finalmente, obtenemos la suma de todas las cosas de las cuales se compone el mundo, explicando cada movimiento particular por el mundo como causa originaria de todo movimiento en particular. ¿Pero esto qué significa? Significa que el mundo es *animado*, es decir, que existe una *especial Alma Universal*. Dirán: ¿Para qué el Alma si el mundo es cuerpo? Si el mundo es cuerpo y sólo cuerpo, nosotros ya hemos reconocido que el cuerpo y su movimiento tomados por sí mismos no son explicables a partir de ellos mismos. Fue por esta razón que comenzamos a «reducir» un movimiento a otro. No importa qué cuerpo tomemos -grande o pequeño, su movimiento es igualmente inexplicable desde el mismo cuerpo, si es concebido como inanimado. Y nosotros partimos, justamente, de que todo cuerpo tomado como *cuerpo*, en su aspecto puro, es precisamente algo inanimado. El mundo como cuerpo se distingue de una piedra cayendo o volando en lo que usted quiera, menos en la animación. El mundo, especialmente desde el punto de vista de los materialistas, es solamente una suma de piedras de diversa índole, nada más que esto. Por consiguiente, también en lo que se refiere al mundo entero (como cuerpo) debe ser planteado el problema de la fuente de su movimiento y vida. *O su movimiento se explica por algo distinto, extramundano - luego existe Dios como el motor originario del mundo; o el mundo se mueve a sí mismo como algo automotriz, entonces él no es un cuerpo simplemente, puesto que se ha afirmado que el cuerpo es inanimado y no puede moverse a sí mismo.* De esta manera, el materialista, si quiere ser realmente dialéctico, debe llegar al reconocimiento del ser de Dios o al reconocimiento del Alma Universal. De otra manera, o el materialismo es un agnosticismo absoluto, o en el mundo no hay ningún movimiento ni vida. Las dos últimas opciones son justamente las más frecuentes: los materialistas o suelen ser agnósticos y no saben explicar nada, o ellos, en lo profundo de su alma y no obstante sus aseveraciones verbales, profesan el mundo como muerte eterna, como aquel monstruo universal, muerto enorme al cual me he referido arriba, y en el cual en realidad, pierde actualidad la necesidad de explicar algún movimiento o vida.

b) El alma es automotriz, ella se mueve a sí misma. Significa que en ella el momento motriz se distingue de lo que es movido, que lo motriz tiene a lo movido por su objeto. Dicho de otro modo, el alma siempre debe tener el cuerpo. *O existe el alma, luego existe el cuerpo; o el cuerpo no existe, luego no existe ningún alma.* Ya que ahora son pocos los que se inclinan a reconocer el alma en detrimento del cuerpo, no voy a desarrollar esta argumentación. Anotaré solamente que el cuerpo físicamente sensible no es el único que existe. Y no sólo la teosofía y diferentes religiones «naturales» reconocen diversos tipos de corporeidad, sino la doctrina de diversos tipos de corporeidad es también patrimonio inalienable del cristianismo. Cristo apareció a los discípulos después de la resurrección «estando las puertas cerradas» (Ev. San Juan XX, 19) y no obstante allí mismo «les mostró las manos y el costado» (20) y Tomás incluso tocó las heridas de

Cristo (27). En otra ocasión Jesús aparece entre los discípulos tan súbitamente que ellos «espantados y atemorizados, pensaban que veían un espíritu» (Ev. San Lucas XXIV, 37). Jesús nuevamente les enseña sus manos y sus pies y dice: «Mirad mis manos y mis pies, que soy yo mismo; palpad y ved; porque un espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo» (39) e incluso toma alimento (41-43). Es obvio que la intuición evangélica no trata aquí simplemente del cuerpo físico. Finalmente, la doctrina de la resurrección de la carne trata ya con una claridad completa de distintos tipos de corporeidad.» No toda la carne es la misma carne, sino que una carne es la de los hombres, otra carne la de las bestias, otra la de los peces, y otra la de las aves. Y hay cuerpos celestiales, y cuerpos terrenales; pero una es la gloria de los celestiales, y otra la de los terrenales» (I Cor XV, 39-40). «Se siembra cuerpo *animal*, resucitará cuerpo *espiritual*. Hay cuerpo *animal*, y hay cuerpo *espiritual* (44). El cuerpo futuro será «semejante al cuerpo de la gloria Suya» (Fil. III, 21). «Tenemos de Dios un edificio, una casa no hecha por manos, eterna, en los cielos; deseando ser revestidos de aquella nuestra habitación celestial» (I Cor. V, 1-2). Y etc. Yo incluso diría que ningún dogma cristiano es posible sin una peculiar filosofía natural místico-mitológica. La ascensión de Cristo al cielo, evidentemente, es posible sólo como resultado de una transformación física de su cuerpo. La Transfiguración de Cristo en el monte Tabor es una doctrina del cuerpo inteligente. El descenso del Espíritu Santo en forma de lenguas de fuego también es posible únicamente debido a una peculiar organización del espacio y de la materia. Aquí pertenecen los hechos de la asunción al cielo del profeta Elias y de la Madre de Dios. Finalmente, también Sofía, la Sabiduría de Dios, no es otra cosa que un cuerpo de género especial. Así, el alma y el espíritu *siempre* presuponen un cuerpo organizado de *una u otra manera*.

VI- Dialécticamente son recíprocamente necesarios el *individualismo* y el *socialismo*. La personalidad es posible sólo en la sociedad, y la sociedad es posible sólo como conjunto de personalidades. Es cierto, la personalidad no es únicamente un elemento de la sociedad, y la sociedad no es simplemente un conjunto de personalidades. Sin embargo, no son posibles ni la personalidad sin la sociedad, ni la sociedad sin la personalidad. Las necesidades de la una y de la otra son igualmente naturales, legítimas, y tienen derecho a la satisfacción. No obstante son comunmente conocidas tanto el sacrificio de la sociedad en aras de la personalidad, como el sacrificio de la personalidad en aras de la sociedad. Esto es provocado, evidentemente, no por consideraciones dialécticas en absoluto.

VII- *Libertad* y *necesidad* -es la esfera donde permanentemente se ejercitan toda índole de metafísicas abstractas, lógico-formales, movidas por pasiones mitológicas.

a) Supongamos que todo es condicionado por la necesidad absoluta, y no existe ni nada ni nadie libre. En este caso esta necesidad universal, como lo único realmente existente, *dependerá de sí misma*. Pero esto significa que ella es justamente la libertad. Depender únicamente de sí mismo -significa ser libre.

b) Supongamos que todo es absolutamente libre, que nadie ni nada depende de nadie ni nada. Si todo es libertad absoluta, luego, en razón de su carácter

absoluto, *nada puede salir* de los límites de la libertad, todo depende absolutamente de esta libertad. Sin embargo, depender de algo es una necesidad. La libertad absoluta es, de esta manera, la absoluta necesidad. Separar lo uno de lo otro no es posible para el razonamiento dialéctico, sino para el lógico-formal, pero para la estrechez lógico-formal hace falta ya un interés y un apasionamiento no lógicos.

VIII- Lo infinito y lo finito. a) Supongamos, como les gusta machacar a los mitólogos de una determinada secta, *que el mundo es infinito y solamente infinito.* Si algo no tiene fin, por consiguiente, no tiene límites ni forma. Si algo no tiene límites ni forma, esto significa que *ello no se distingue* de todo lo demás. Pero si ello no se distingue de todo lo demás, es, por lo tanto, imposible establecer si en general existe o no. De suerte que *si el mundo es infinito, esto significa que no existe absolutamente ningún mundo.* El nihilismo de los tiempos modernos piensa esencialmente así. Fue precisamente el deseo de matar cualquier mundo que los condujo a elogiar la infinitud de los mundos; y el catolicismo que quería salvar al mundo vivo y real, tenía pleno derecho lógico de quemar a Giordano Bruno. Y es que aniquilar el mundo èra necesario para aquellos que querían presentar en primer plano su personalidad. Como ya he tenido ocasión de señalar, el subjetivismo y el mecanicismo (nihilismo) son lo mismo. Una vez todo lo existente es trasladado al sujeto, al objeto le queda muy poco y él pierde su último refugio -su existencia, de ahí- la prédica de la infinitud del mundo y de los mundos en todos los subjetivistas e individualistas. Pero ya que el individualismo y el subjetivismo aislados, trasladados a la esfera socio-económica, crean la cultura burguesa y el modo de producción capitalista, *la doctrina de la infinitud del mundo es, evidentemente, una mitología típicamente liberal-burguesa.* Y es por eso que los ideólogos proletarios que sostienen la idea de la infinitud del mundo o en nada se distinguen de los reptiles y chacales capitalistas, o se distinguen en algo, pero no se sabe en qué exactamente. Aquí está el mismo callejón sin salida que en el problema del ser de Dios. Por un lado la mitología oficial exige que Dios no exista. Por el otro, el argumento básico es aquí la tesis: «La *ciencia* ha demostrado que Dios no existe» pero 1) la ciencia ha existido siempre y frecuentemente se practica por hombres religiosos, de suerte que si se quiere expresar con precisión, se debe hablar de que aquí el motivo no es la *ciencia*, sino un tipo muy específico de ciencia. 2) Toda prueba científica presupone una función bastante aislada del sujeto. Desde la perspectiva cultural-histórica esto fue posible únicamente en la cultura renacentista, es decir, en la cultura básicamente burguesa. El ateísmo racionalmente fundamentado es justamente la emanación del espíritu capitalista. Desde el punto de vista proletario las ideas abstractas en general no significan nada en la historia. Por eso el apoyo en una prueba *científica* abstracta es un método enteramente liberal-burgués, y en boca de los proletarios está bastante lejos de sus pensamientos auténticos.

b) Supongamos que *el mundo es finito y solamente finito.* Si el mundo es finito, esto significa que existe su *límite* determinado. Se pregunta: ¿Qué existe fuera de este límite, y si se puede salir fuera de los límites de esta línea restringida si uno continúa avanzando? Si es posible salir fuera de los límites, entonces está claro que la frontera mencionada no es en absoluto la última frontera, es decir, ni es en general una frontera, y que fuera de sus límites el mundo sigue existiendo,

además el razonamiento similar debe ser aplicado a cada punto nuevo al cual llegaremos en nuestro movimiento hacia los límites del mundo, de suerte que, en esencia, la frontera se nos escapará todo el tiempo y el mundo resultará infinito. Si, en cambio, es imposible salir fuera de los límites del mundo finito, pero nosotros seguimos avanzando (puesto que no existen ningunas razones especiales para pensar que el movimiento es imposible), esto significa que la frontera del mundo se corre junto con nuestro avance, es decir, que el mundo es, en cierto sentido, infinito.

Así, *el mundo es simultáneamente tanto finito como infinito.* Solamente de esta manera puede razonar un dialéctico. En cambio, los mitólogos han acostumbrado a los filisteos de pensamiento ingenuo a la idea de que el mundo es o sólo finito, o sólo infinito. De la salida de este callejón lógico-formal y abstracto-metafísico voy a tratar (si me dejan) en una composición aparte.

IX- *Lo absoluto y lo relativo* a) Se dice: *todo es relativo.* Está bien. ¿Realmente todo? ¿Y el pasado? Responden: no sabemos. Permítame, ya que usted no sabe, si el pasado es relativo, usted no puede afirmar que *todo* es relativo. Bueno, dicen, que sea relativo el pasado ¿Y el presente? ¡Y el presente! ¿Y el futuro? ¿Pero para qué quiere usted el futuro? Pero permítame, usted dice que absolutamente todo es relativo. Bueno, el futuro también. Así, todo el presente, todo el pasado y todo el futuro son relativos. La relatividad domina absolutamente todas partes. Pero preguntémonos una cosa más: ¿La relatividad existe por sí sola, en un ser abstruso, inalcanzable, sin influir en nada, sin predeterminar nada, o es ella la determinación real de las cosas? La primera posibilidad se elimina para aquel que afirma que *todo* es relativo. Si todo es relativo, esto significa que la relatividad determina todo. De suerte que la relatividad es aquello que abarca todo el pasado, todo el presente y todo el futuro, y es su rasgo más esencial, y, en todo caso, inalienable. Permítame, pero esto es, precisamente, *lo absoluto.* Lo absoluto es aquello que lo abarca y lo predetermina todo. Aquí tenemos la repetición completa de la antinomia de la libertad y de la necesidad; no existe nada libre, todo es necesario; por lo tanto, la misma necesidad es libre, puesto que depende de sí misma. No existe nada absoluto, todo es relativo: esto significa que la propia relatividad es absoluta. O no existe ninguna relatividad -entonces se puede decir lo que quiera sobre lo absoluto; o lo relativo realmente existe e, incluso -supongamos que sólo lo relativo existe- entonces todo es absoluto, y ante todo es absoluta la misma relatividad.

b) *Todo es absoluto, sólo lo absoluto existe.* Pero ser significa tener una propiedad esencial, y tener una propiedad significa distinguirse de todo lo demás y, ante todo, de su opuesto. Lo absoluto existe. Por consiguiente, necesita para ser del *otro*, es decir, de lo no-absoluto, es decir, de *lo relativo.* O lo absoluto existe, entonces necesariamente debe existir lo relativo también. (Por lo menos es necesaria su posibilidad). O no existe nada relativo, luego tampoco existe nada absoluto.

X- *La eternidad y el tiempo* a) Dicen: *todo es temporal y no hay nada eterno.* Permítame, ¿Y puede terminarse lo temporal suyo y su tiempo? O puede, o no puede. Supongamos que el tiempo no terminará nunca. ¿Significa esto que el

tiempo es eterno? ¿Entonces para qué decía embustes de que todo es temporal? Pero supongamos que el tiempo *puede*terminarse. Pero entonces se pone usted en perfecto ridículo: ¿El tiempo se ha terminado y comienza -*qué*? Comienza nuevamente o lo temporal o lo extra-temporal. ¿Si es lo temporal de nuevo, entonces el tiempo no ha terminado en absoluto; si es lo extra-temporal, entonces con qué derecho afirmaba usted que «no hay nada eterno»? De suerte que o todo es temporal, pero entonces también existe la eternidad y, ante todo, el tiempo mismo es eterno; o no existe ninguna eternidad y, entonces, tampoco existe nada temporal.

b) *Todo es eterno, y no existe nada temporal en su esencia; el tiempo es sólo una ilusión subjetiva.* La eternidad existe. Para existir, ella debe distinguirse de aquello que no es la eternidad. La eternidad, por lo tanto, presupone, si es que realmente existe, algo no-eterno, de lo cual ella se distingue para ser. Pero lo no-eterno es lo temporal.Por consiguiente, la eternidad presupone el tiempo. Sin embargo, la eternidad abarca todo lo que fue, es y será; fuera de ella no hay nada. ¿Entonces qué, fuera de la eternidad, puede ser temporal? Obviamente, sólo la eternidad misma puede ser temporal. Así, el tiempo es eterno, y la eternidad es temporal.

XI- *El todo y la parte.* a) *Cualquier todo se divide en partes.* Si el todo es únicamente la suma de sus partes, esto significa que no hay ningún todo, puesto que si él no se contiene en cada parte separada (si se contuviera, no haría falta hablar de la *suma* de las partes) entonces no se contiene en todas las partes tomadas juntas. Por lo tanto, o *existe* el todo -entonces no se divide en sus partes; o se divide -luego no existe el todo alguno.

b) *Ningún todo se divide en sus partes.* Si el todo no se divide, entonces en él no hay ninguna diversidad. Y si no hay diversidad, él es una unidad absoluta. ¿En este caso por qué la debo considerar un todo?

El todo se divide y no se divide en sus partes.

XII-*Lo uno y lo plural.* Todas las anteriores antinomias, en esencia se pueden reducir a una, como la más simple y que puede ser formulada como antinomia del *ser* y del *no ser*, o de lo *existente* y de lo *no existente*.

a) Lo uno, si solamente es lo uno, no se distingue de nada y, por consiguiente, no es algo, es la nada. Si ello es algo, entonces exige para sí lo otro, es decir, lo no-uno, de lo cual se distinga. Pero lo no-uno es lo plural. Por lo tanto, lo uno para existir necesita de lo plural. *O no existe nada distinto de lo uno, entonces no existe ni lo uno mismo; o existe lo uno, luego existe lo plural.* Y ya que todo es precisamente lo uno, y no existe nada además de este uno que es «el todo», entonces, por consiguiente, este uno es lo plural.

b) Lo plural, únicamente si es lo plural, no es, en ningún sentido, lo uno, de otra manera no lo llamaríamos lo plural. Pero si lo plural no contiene ninguna unidad, entonces ello no se compone de partes separadas, puesto que cada parte sería una unidad. Lo plural, en cambio, que no es lo plural de diferentes unidades

separadas, y ni siquiera contiene unidades separadas algunas, obviamente no es lo plural. De suerte que si existe lo plural, existe lo uno: y si no existe lo uno, entonces no existe lo plural. De esa manera, ni el monismo (puro), ni el pluralismo (puro) pueden ser justificados desde el punto de vista *puramente* dialéctico. Su justificación está en la mitología y en la teología dogmática.

9. Todas estas antinómias, son perfectamente suficientes para convencerse de que, con frecuencia, no discernimos al mito detrás de un sistema de razonamiento que tiene toda la apariencia de ciencia, de cientificidad y de justificación lógica. Y no se discierne aquí el mito sólo porque estas doctrinas han adquirido hace mucho tiempo la forma de *dogma*, y el mito no es un dogma. El mito, como hemos afirmado, es siempre personalizado e histórico, el dogma, en cambio, vive de la absolutización y de la lógica. El mito es el ser personalizado-histórico percibido de manera inmediata; el dogma, en cambio, es siempre un sistema científico-dialéctico o un principio de él. Por esta razón, fue que yo aduje toda una serie de ejemplos donde en primer plano está su argumentación lógica, y donde habitualmente no se ve ninguna doctrina o mito. Pero desarrollando una dialéctica clara en torno a ellos, se demuestra que el asunto no está en la dialéctica únicamente, que el mito con una fuerza enorme irrumpe en la esfera de la dialéctica y de una manera peculiar redistribuye sus categorías. Los ejemplos aducidos se prestan para aprender a distinguir entre el mito y el dogma, entre la fe espontanea y el conocimiento lógico, entre la revelación supra-natural y la teología dogmática.

De suerte que *el mito no es un dogma, sino la historia*. La manifestación y el devenir semánticos y fenoménicos del ser personalizado en el mito, son el devenir *histórico*. Sucintamente: *el mito es el ser personalizado dado históricamente*.

X- EL MITO NO ES UN ACONTECIMIENTO HISTÓRICO COMO TAL.

Lo más fácil es comprender la historia como una serie de *hechos* vinculados entre sí por nexos causales. Pero para la comprensión del mito esto aporta muy poco. Los hechos en sí son sordos y mudos. Los hechos *no comprendidos* ni siquiera son la historia. La historia es siempre historia de los hechos comprendidos o comprensibles (además, naturalmente comprendidos o comprensibles desde la perspectiva del ser personalizado). En el proceso histórico se pueden distinguir tres estratos.

1. En primer lugar, tenemos frente a nosotros *el estrato natural-material.* La historia es, en efecto, una serie de ciertos hechos que se influyen recíprocamente a través de nexos causales, se provocan unos a otros y se encuentran en comunicación espacial-temporal multilateral. Alguien combatía a alguien, después fue la destrucción del país, después sucedieron otros mil hechos, etc. Mientras la historia sea la historia de estos hechos, ni siquiera es historia en absoluto. Estos son materiales crudos, que bajo la condición de la introducción en ellos de unos puntos de vista completamente nuevos, *pueden* convertirse en materiales históricos. Todas estas tablas estadísticas y cálculos de porcentaje, como tales, no tienen nada que ver con la historia. La constatación de edictos, disposiciones y decretos puros; el cálculo de la cantidad y del carácter de los tributos o impuestos; la descripción del curso de operaciones bélicas, de la colonización, de toda clase de equipo técnico, etc, etc -todo esto no tiene ninguna relación con la historia, si estos hechos se toman como hechos, aunque sea en su nexo causal. La historia no es la naturaleza y no se desarrolla según el modelo de procesos naturales. La naturaleza es mucho más abstracta, más simple y más mecánica que la historia. *Y no es la historia un momento de la naturaleza, sino siempre la naturaleza es un momento de la historia.* Puesto que nadie nunca percibe la naturaleza pura fuera de la historia. Siempre descansa sobre ella una densa capa de intuiciones de la época dada, y la eliminación de estas últimas conduce a la naturaleza no como objeto de la percepción humana habitual, sino a la naturaleza como fórmula abstracta del pensamiento científico. Esta fórmula tiene que ver no con nosotros, sino con nuestra razón solamente. Y es necio colocar a la razón en una posición tan privilegiada que todo lo demás calle frente a ella. Objetarán: no es la naturaleza la que es histórica de por sí, sino nuestro *sujeto* el que la hace tal, atribuyéndole unas u otras cualidades según el carácter de la época en que vive el sujeto. Bueno, basta ya de fornicar con el lenguaje. Dale con el sujeto... Esta objeción no es convincente en absoluto. Supongamos que es subjetivo ¿Pero qué en la naturaleza es *objetivo*? ¿La materia, el movimiento, la fuerza, los átomos, etc? ¿Pero por qué? Las nociones de materia, de movimiento, de fuerza, de átomos, también cambian, como otras construcciones subjetivas nuestras. En diferentes épocas son completamente diferentes. ¿Entonces, por qué usted no habla del subjetivismo en general, pero cuando yo comencé a hablar de que la naturaleza

es alegre, triste, afligida, majestuosa, etc. usted de repente me acusa desubjetivismo? Es en este punto donde se destapa que detrás de cualquier «objetivismo» de este tipo se oculta una doctrina propia, más exactamente, simplemente caprichos metafísicos y toda clase de simpatías y antipatías. Cualquiera que se enamore de algo ensalza la objetividad respecto al objeto de su amor. Ustedes están enamorados de un agujero hueco y negro, lo llaman «universo», lo estudian en sus universidades, lo idolatran en sus templos paganos. Ustedes viven de la fría lujuria del espacio universal petrificado y se mutilan en la negra cárcel de sus ciencias naturales nihilistas, construida por ustedes mismos. Yo, en cambio, amo el cielito turquesa-turquesa, azul-azul, profundo-profundo, entrañable, querido, puesto que también Sofía, la Sabiduría Divina, es azul-azulita, profunda, entrañable, querida. ¡Pero, vaya que no vale la pena explicar más!...En una palabra, la historia no es reductible a la naturaleza; al contrario, la naturaleza misma se vuelve comprensible a través de la historia. La historia no son hechos simplemente, ni siquiera los hechos colocados en dependencia recíproca causal. Sobre semejante «historia», no se puede construir ningún mito, si acaso un espantajo cualquiera...

«¿Cuida el sol de la tierra? Esto no se deduce de nada: él la «atrae de forma diréctamente proporcional a las masas e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia»

De esta manera, la primera respuesta de Copérnico sobre el sol y la tierra fue tonta.

Simplemente - tonta.

El «calculó». Pero yo considero tonto el «cálculo» aplicado a un fenómeno moral.

Su respuesta fue simplemente *tonta*, inservible.

A partir de la respuesta tonta de Copérnico a la pregunta moral en torno del planeta y del sol, comenzó la trivialidad del planeta y la desolación del cielo.

«Naturalmente, la tierra no es cuidada por el sol, sino sólo atraída según los cubos de las distancias»

!Fu! (V. V. Rozanov)

2. En segundo lugar, por cuanto la historia es el devenir de los hechos *comprendidos*, los hechos de *comprensión*, ella además es siempre uno u otro tipo de *consciencia*. En este punto por primera vez se traza un límite bien demarcado entre la naturaleza y la historia. No voy a refutar los interminables reproches de «subjetivismo», de «idealismo», de «metafísica» y otros. Es aburrido. Quien no asimila las nociones de «objetividad», de «consciencia» y de «comprensión», en balde lee mis reflexiones y en vano pierde su tiempo en el estudio de los problemas del mito y de la historia. Los hechos de la historia deben ser de una u otra manera hechos de la consciencia. En la historia no nos valemos de hechos como tales, sino de una u otra estructura dada por medio de una u otra

comprensión. El montón de hechos que constituye, por ej., la época del viraje cultural de Rusia en el siglo XVII debe ser interpretado de nuevo, de modo que se obtenga realmente un viraje cultural y no puros hechos, como, por ej., la pintura occidental en las casas de los boyardos, o el arrabal alemán en las cercanías de Moscú. Todos estos hechos, como hechos de por sí, no significan completamente nada en el sentido histórico. Ellos deben ser abarcados por una cierta concepción general que en ellos mismos se contiene pero que no surge de su simple suma. La visión histórica generaliza estos hechos y los ve *in specie*[63]. Esta «specie» dinámica es justamente el auténtico objeto de la historia.

¿Qué es lo que ella dará al mito? Por supuesto, ella es incomparable, en este sentido, con el primer estrato. Mientras el primer estrato, se puede decir, es amítico, el segundo estrato le aporta al mito su *material fáctico* y le sirve de una especie de arena donde se representa la historia mítica. Con su ayuda podemos *ver* el mito, ver los hechos auténticamente históricos. Mientras estamos en el primer estrato, analizamos las pinturas aisladas que fueron empleadas en la preparación del cuadro, el lienzo sobre el cual está pintado, analizamos químicamente y físicamente todas las sustancias de que consiste el cuadro. Con todo esto ni siquiera hemos tocado el cuadro como tal. Pero he aquí que hemos *mirado* al cuadro como un *todo*, lo hemos percibido en una concepción única, hemos visto los claroscuros, los colores, las figuras, olvidándonos de la química y de la física. Esto significa que hemos pasado al segundo estrato. De manera análoga, en la historia mítica hemos comenzado a ver personas vivas y hechos vivos; el cuadro histórico se convierte en un todo visible y palpable. Ya no es un decreto o un edicto muerto que tenemos frente, sino su significado histórico real, el influjo que efectivamente ejerció sobre la vida estatal y social; no una colección de documentos y cartas de un hombre de estado, sino el hombre mismo que se expresó en estos documentos y cartas. Golpear al aire con un látigo es una *ocupación* frívola y *abstracta*; pero, por ej., la azotaina de campesinos y esclavos es una manifestación de una idea *concreta*, puesto que aquí tenemos una comunicación real de personas que se comprenden mutuamente. Existen, naturalmente, distintos grados de concreticidad de ideas históricas. Es más bello quemar a los hombres en hogueras que fusilarlos, lo mismo que el gótico es más bello y concreto que los cuarteles modernos, el tañido de las campanas más bello que los chillidos de los automóviles, y el platonismo -más bello que el materialismo. Tales son las funciones «pictóricas» de este segundo estrato del proceso histórico.

Pero para el mito, no sólo la historia en el sentido común es «histórica». Es histórica toda personalidad, toda comunicación personal, todo rasgo o acontecimiento más ínfimo de la personalidad. Es especialmente nítida la sensación del historismo universal en el cristianismo. En el paganismo que surge sobre la deificación del cosmos, no existe, estrictamente hablando, el historismo[64]. El platonismo pagano es un sistema ahistórico al máximo. Aquí la historia y la sociología mismas son parte de la astronomía. En el cristianismo, que surge

63 En latín en el original. -en particular- N. redactor en ruso.

64 Esto, entre otras cosas, lo demostré en «Ensayos». I, P 792-794.

sobre el culto de la personalidad absoluta, absolutamente toda minucia tiene carácter histórico y personalizado. Y en especial, la experiencia del historismo místico es sentida por el monacato cristiano. Para un monje no existen cosas indiferentes. El monje lo siente todo como historia, y, justamente, como la historia de su salvación y de la salvación universal. Sólo el monje es universalista en el sentido del historismo universal, y sólo el monje profesa el historismo sin estar servilmente atado a aquello que el vulgo y la calle consideran «historia». El sabe ubicar su personalidad y sus afectos personales en el lugar correcto; y sólo el monje no es un filisteo. Sólo el monje comprende correctamente y con profundidad suficiente la vida sexual; y él solo conoce la profundidad y belleza del alma femenina. El solo siente la profundísima antinomia de la continuación del género humano desconocida tanto por el lujurioso como por el que vive en una unión conyugal «legítima» moderada. Escribe el asceta más grande, el maestro universal del monacato: «alguien me contó sobre el grado extraordinario y supremo de la *castidad,* él dijo: «Un hombre [el santo Non, obispo de Iliopol; ver Cheti-Minei Oct 8], contemplando la belleza femenina glorificó en esto al Creador y de una sola mirada quedó sumido en el amor a Dios y en la fuente de las lágrimas. Y era maravilloso ver que, lo que para otro sería el abismo de la perdición, para él, de manera sobrenatural, se hizo aureola». Y tal hombre, si en casos semejantes tiene *el mismo sentimiento y actuación, antes de la resurrección universal ya ha resucitado incorrupto*»[65] ¿Acaso se puede comparar la delicadeza y profundidad de la contemplación del monje con el filisteísmo de aquello que se llama la vida «mundana»? ¿Acaso alguien, además del monje, puede comprender que el auténtico monacato es matrimonio, y el matrimonio auténtico es monacato? ¿Acaso alguien puede ver la historia, la auténtica, verdadera historia del espíritu, con sus revoluciones y guerras desconocidas por el mundo, en el bienaventurado silencio del cuerpo y del alma, en la sutil sensación del influjo de pensamientos sobre la circulación sanguínea, en la lucidez de ideas durante el ayuno, en la especial, inefable, ligera delgadez del cuerpo, en la dulzura de la abstención, en la fragante oración del corazón abierto? Todo es mediocre comparado al monacato, y cualquier hazaña es filisteísmo en comparación con él. Sólo tú, hermana y novia, virgen y madre, sólo tú, devota y monja, has conocido la vanidad del mundo y la sabiduría del renunciamiento a los males de mujer, sólo tú, delgada y pálida, has conocido el secreto de la carne y la historia auténtica del hombre carnal. Sólo tú, frágil y entrañable, eterna y serena, fatigada y conmovida, has conocido por el ayuno y la oración lo que es el amor, el renunciamiento a sí misma y la iglesia como cuerpo. Recuerdas: allí, en el convento, esta alegría percibida para siempre, y aquí, en el mundo, esta nuestra angustia:

Veo los ojos tuyos, la infinita,
bajo la mirada tuya el alma se derrite...
Oh no te vayas, mi única y fiel,
rodeada de alegrías desvanecientes,
alegrías conocedoras de
Todo.

---

65 San Juan Clímaco. ***Escala.*** Serguiev Posad, 1894. p 140 (en ruso).

Y esto es la historia, la alegría y el dolor vivos, palpitantes de destinos históricos... Pero -no olvidemos- es la historia de los *mitos*, la historia para el sujeto mítico, la historia y el destino del ser *míticos*. ¿Pero en su opinión el mito es una invención, no es cierto? Bueno, pues, no tiene de qué preocuparse... ¿Usted cree que otros mitos «históricos» son menos peligrosos o no tan importantes? Con mucho gusto les doy un ejemplo. Una vez presté atención al hecho de que los moribundos unos minutos, horas (a veces días también) de repente clavan su mirada en un punto del espacio que en condiciones habituales no puede ser objeto de tan tensa fijación. En esto, algunas veces, en el rostro del moribundo aparece la expresión del terror, como si estuviera viendo unos monstruos horribles. Otras veces el rostro del moribundo expresa una alegría serena, una paz, una sonrisa silenciosa y leve. Otras veces el rostro, a pesar del asombro que expresa, permanece frío, obtuso e indiferente. Con unas excepciones insignificantes los moribundos no quieren contar absolutamente nada sobre esto no obstante las preguntas insistentes. Habiendo establecido este hecho, y llegado a la generalización que se impone, yo desde entonces, y ya durante varios años, interrogo a los amigos y parientes de uno u otro difunto que lo acompañaron en sus últimos momentos, sobre esta mirada intensa y sorpresiva. *Casi no he encontrado excepciones de mi observación*; a veces recibía información incompleta o dudosa, pero no recuerdo excepciones reales ¿Bueno, entonces qué dirán ustedes? ¿No es esto la historia real de la personalidad? ¿No es el destino mítico de la personalidad? Basta ya.

3. Sin embargo, en tercer lugar, el proceso histórico para culminar necesita de un tercer estrato. No basta con que la historia sea un cierto devenir de la consciencia, objeto de una consciencia virtual o real. La historia misma es para sí tanto objeto como sujeto, no el objeto de una consciencia ajena, sino de su *propia consciencia*. La historia es una autoconsciencia en devenir, es decir, una *autoconsciencia* que nace, madura y muere. Este es un estrato dialéctico necesario del proceso histórico. Pues en la historia no encontramos simplemente hechos muertos o hechos simplemente conocidos y comprendidos por alguien de afuera. La historia es, además, la historia de los hechos autoconcientes. Ella es la creación de los hechos *conscientemente* expresivos, donde las cosas particulares entran en el proceso general como precisamente la expresión de su autoconsciencia y su existencia consciente. ¿Pero qué es la autoconsciencia dada creativamente y activamente expresada? Es *la palabra*. En la palabra la consciencia alcanza el grado de la autoconsciencia. En la palabra el sentido se expresa como órgano de la autoconsciencia, y, por lo tanto, de oposición de sí a todo lo demás. La palabra no es sólo la naturaleza comprendida, sino también la naturaleza que se comprendió a sí misma, la naturaleza que es entendida y que a su vez entiende. La palabra es, por consiguiente, el órgano de la auto-organización de la personalidad, la forma del ser histórico de la personalidad. Es por esta razón que sólo en este nivel el proceso histórico alcanza su madurez estructural. Sin la palabra la historia sería sorda y muda como un cuadro que, aunque bien pintado, no comunica nada a nadie, puesto que tampoco existe alguien que lo pueda percibir. El cuadro debe comenzar a hablar un lenguaje auténtico vivo, y alguien debe escucharlo. La historia debe ser no simplemente «pintura», sino también poesía. Ella debe producir no simplemente imágenes y cuadros de los hechos, sino también las *palabras* sobre los hechos. Y aquí encontramos la arena auténtica

para el funcionamiento de la consciencia mítica. La consciencia mítica debe dar las *palabras* sobre los hechos históricos, la *narración* sobre la vida de las personas, y no simplemente su cuadro mudo. El mito es «poético» y no «pictórico». Sin la «poesía», más exactamente sin la palabra, el mito nunca tocaría la profundidad humana de cualquier personalidad. Estaría maniatado para siempre por las formas contemplativo-plásticas y nunca podría expresar aquello de lo que únicamente la palabra es capaz. La palabra es, en principio, *racional* e ideológica, mientras que la imagen y el cuadro son, en principio, contemplativos, visuales, y dan la «idea» sólo en cuanto ella es expresable en lo visual. El mito es mucho más rico. Su «sensorialidad» abarca no sólo formas material-corpóreas, sino también toda índole de formas inteligentes. Es posible un mito puramente inteligente, mientras que para la «pintura» esto sería, en el mejor de los casos, una alegoría floja.

De suerte que *el mito no es un acontecimiento histórico como tal, sino siempre la palabra.* Y en la palabra, el acontecimiento histórico se eleva al grado de la autoconsciencia. Con esta tesis respondemos a la segunda de las aporías planteadas arriba (referentes a la forma de la manifestación de la personalidad en el mito). La personalidad se trata en el mito *históricamente*, y de la historia se toma todo el elemento *verbal*. Esto es justamente la explicación de cómo la personalidad se manifiesta en el mito.

En breve: *el mito es la historia personalizada dada verbalmente.*

XI EL MITO ES UN MILAGRO.

1. Hemos llegado a una conclusión bastante extraña y sospechosa. Nuestra fórmula, por lo visto, elimina todo límite entre el mito y la historia más común, más exactamente una *biografía* o descripción de unos u otros episodios de la vida de uno u otro individuo. Lo cierto es que la fórmula no es tan simple. Ella fue obtenida como resultado de un análisis largo de conceptos bastante complejos - de símbolo, de personalidad, de historia, de palabra, etc. Por esta razón, su sencillez está sólo en el carácter difundido y la popularidad de los términos aquí empleados. Sin embargo, estos términos están dados no en los significados confusos y oscuros empleados por la consciencia acrítica, sino que todos sus momentos básicos están dilucidados fenomenológicamente y delimitados de las zonas limítrofes que introducen confusión en el asunto. No obstante, se plantea una cuestión inexorable. Admitamos que el mito sea historia; que sea verbo; que toda nuestra vida cotidiana esté llena del mito. Todo esto no nos puede convencer de que en el mito no haya nada particular, que el mito sea sólo historia y biografía, aquella misma historia y biografía entendida por todos comunmente. Una vez (Arriba, Capítulo VII «El mito es una forma personalizada» Tercera parte: «Toda personalidad es mítica») ya nos hemos encontrado con un concepto muy amplio de mito; y tuvimos que, en esencia, rechazarlo, porque el mito comprendido simplemente como símbolo inteligente no se distingue en nada de, por ej., la poesía. Ya en aquel lugar señalamos que existe, además, un concepto estrecho y más específico de mito, precisamente aquel, cuando Joma Brut de Gogol galopa no sobre un caballo, ni siquiera sobre un cerdo o un perro, sino, ni más ni menos, sobre la bruja, o ella sobreél. Esto nos condujo a la constatación de una cierta *otreshennost* en el mito. Pero todo lo que hemos expuesto sobre este concepto sigue siendo insuficiente. La otreshennost se puede comprender como extrañamiento de cosas abstractamente aisladas. Esto, por supuesto, no es la otreshennost auténticamente mítica, puesto que absolutamente todas las cosas de la experiencia humana viva están dadas en el extrañamiento de este tipo. La *otreshennost* se puede comprender poéticamente -como extrañamiento de las cosas en general. Fue necesario rechazar esto también, puesto que el mito no sale de la esfera de las cosas, e incluso, al contrario, -moviéndose en el elemento personalizado, él con una fuerza particular se apoya en las cosas, en toda clase de *materialización,* aunque la comprende con mayor profundidad que las cosas físicas corrientes. ¿Qué se obtiene, pués, ahora? Mientras no teníamos la idea de la personalidad completamente formada, no podíamos plantear de manera definitiva el problema de la *otreshennost* mítica. Para delimitar el mito de la imagen poética fue suficiente señalar el hecho de la extraordinariedad y una cierta sobrenaturalidad de su contenido; y con esto la esfera del mito se separaba de la poesía de manera bastante sencilla, sin mencionar ya que el mito es material, en cambio la poesía es «desinteresada». Mientras tratábamos de la relación del mito con las cosas en general, fue suficiente nuevamente esta misma indicación,

y se hacía claro que el hecho mítico y la cosa mítica son una especie de hechos y cosas en general. Con esto se dibujaba completamente su facticidad y su materialidad, y no se precisaba nada más dentro de las delimitaciones correspondientes. Pero he aquí que resulta que el mito es el ser personalizado, que es el ser histórico, que es el verbo. Resultó que el mito es la *autoconsciencia*. Si el mito es autoconsciencia, en él necesariamente debe contenerse en forma *consciente* la otreshennost que le es característica. El mito es la palabra, esto significa que él debe expresar en *qué* precisamente consiste su *otreshennost*; la otreshennost debe ser expresada, puesta en evidencia, *enunciada*. Delimitando el mito de la construcción metafísica, hemos señalado que el momento «sobrenatural», si se contiene en el mito, no impide su corporeidad y materialidad. Igualando el mito al símbolo, hemos mostrado que la relación de lo «natural» y de lo «sobre-natural» en el mito debe ser pensada simbólicamente , es decir, como una unidad numérica, como una sola cosa. Sin embargo, no hemos resuelto qué es lo «sobrenatural» en su esencia, limitándonos a unas características más o menos vagas, por el estilo de «insólito», «extraño» y etc. Ahora el mito se ha convertido para nosotros en una forma consciente-personalizada-verbalizada, que además se despliega en la historia. Esto significa que no podemos dejar de lado a esto «extraño» e «insólito», limitándonos a su simple constatación.

Personalidad, historia, palabra -esta serie de conceptos nos ha conducido a la necesidad de crear una tal categoría que abarcara de una vez tanto a esta serie como a aquello «sobre-natural», «insólito» y otros, abarcara en un punto indivisible de tal suerte que también esta última *otreshennost* no-material, no-metafísica, no-poética, sino puramente mítica, se una en una síntesis única a la apariencia, al símbolo, a la autoconsciencia de la personalidad, al acontecimiento histórico y a la palabra misma, este principio y fuente de la autoconsciencia misma. Esto significa que nos aproximamos al concepto de ***milagro***. *El mito es un milagro*. He aquí esta fórmula hace mucho tiempo esperada y ya definitiva que abarca de manera sintética todas las antinómias y antítesis analizadas. Examinemos este complejo concepto.

2. Aquí también se han acumulado muchos prejuicios, incluso más que en otros campos relacionados con el mito. Los etnógrafos-empíricos y los científicos-mitólogos consideran, por alguna razón, este concepto completamente claro y comunmente no hacen ningún esfuerzo para dilucidarlo. Los filósofos se consideran por encima de este concepto y lo tratan con desprecio. Los teólogos dicen algo, pero lo tratan o apologéticamente, cosa inutil en este caso para nosotros, puesto que queremos dilucidar el concepto mismo, pero no defenderlo o refutarlo, o lo tratan dentro del estilo del positivismo científico, tentados por el «progreso» en la ciencia y pensando ingenuamente que la religión puede ser de algún modo reconciliada con este progreso. Ni los etnógrafos, ni los filósofos, ni los teólogos inspirados en el positivismo, nos ayudarán y tendremos que buscar nuestros propios caminos en este problema.

a) La doctrina más difundida dice que el milagro es una *intervención de la Fuerza o de las fuerzas superiores* y, además, una intervención *especial*. Este punto de vista exige precisión y aclaración. No olvidemos que tratamos todo el tiempo exclusivamente del *sujeto mítico*, y no de nosotros mismos o algún otro. Es

necesario resolver el problema de qué es el milagro *desde el punto de vista de la propia consciencia mítica.* Por supuesto, hablando en general, para el mito el milagro es una intervención de fuerzas superiores. Pero, en primer lugar, *desde el punto de vista del mito, en general no existe nada sin la intervención de unas u otras fuerzas superiores.* Si estamos tratando del mito-milagro, entonces desde esta perspectiva *el milagro se está realizando continuamente*, y en general no existe nada no-milagroso. De suerte que si tomamos la mitología cristiana, la creación del mundo es un milagro supremo, la redención un milagro supremo, el nacimiento, la vida y la muerte del hombre un milagro incesante, sin mencionar ya tal mitología como la mitología de la Madre de Dios, de la Resurrección, del Juicio Final, etc. Se pregunta: ?Qué es, pués, un milagro, si no existe ningún no-milagro, y si toda la vida universal y humana con todas sus minucias y detalles es un milagro continuo? Es obvio que la interpretación de milagro como intervención de fuerzas superiores, hablando con propiedad, no resiste ninguna crítica.

En segundo lugar, se afirma que es una intervención *particular* ¿Pero entonces *de qué clase*? Quizas sea posible que si pensamos en el propio sujeto mítico, realmente el milagro es vivido por él como una intervención *particular.* Pero esto no basta. Aquí no está claro el principio mismo según el cual el acontecimiento dado es tratado como singular, y no está claro qué precisamente es lo que interviene. El milagro se vive de manera completamente *específica*; y el simple señalamiento de lo «singular» no sirve para nada, al igual que nuestras anteriores cualificaciones generales de «insólito», «extraño», etc. La especificidad del milagro debe ser esclarecida como tal.

b) Otro punto de vista dice que *el milagro es una violación de las leyes de la naturaleza y una ruptura en el curso general del universo mecanicista.* Si quieren, este punto de vista se puede unir al primero y tatarlo como una precisión del primero. Entonces resulta que el milagro es un acto de intervención de fuerzas superiores que perturba el curso mecanicista de los fenómenos. *Esto contradice definitivamente a la fenomenología del milagro.*

En primer lugar, aquí nuevamente se introduce una perspectiva ajena a la de la propia consciencia mítica. Precisamente, el milagro es una violación de las leyes de la naturaleza, *si se enfoca desde el punto de vista de la ciencia mecanicista de los siglos XVII-XIX.* Tal condicionalidad, sin embargo, no sólo no es obligatoria, sino que corta de raíz la misma posibilidad de dilucidación esencial del concepto de milagro ¡Poco importa cómo representa el milagro cualquiera de nosotros. Lo que interesa es qué es el milagro de por si! -para aquel *que vive este milagro*, para aquel *que lo toma justamente como tal*, para quien el milagro es precisamente milagro y no cualquier otra cosa. Y es que para tal sujeto, me atrevo a afirmarlo con plena certeza científica, *el milagro en absoluto es una violación de las leyes de la naturaleza.* El milagro no es una infracción de las leyes de la naturaleza, sino, al contrario, su establecimiento y justificación, su intelección. Desde el punto de vista de la consciencia mítica el milagro es precisamente el establecimiento y la manifestación de las leyes *auténticas*, verdaderamente inquebrantables de la naturaleza.

En segundo lugar, ¿qué es una violación de las leyes de la naturaleza? La consciencia más salvaje y primitiva opera con el concepto de milagro sin tener

absolutamente ningunas representaciones sobre las leyes naturales, o teniéndolas en tal grado que no vale la pena tomarlas en cuenta. Aquí nuevamente tenemos la misma maldición de los aportes heterogéneos, cuando los hombres no pueden evitar observar el mundo entero desde su propio campanario y cuando la vista no alcanza más allá de su propia nariz.

En tercer lugar, incluso si tenemos en cuenta las épocas de representación desarrollada sobre las leyes naturales, también aquí surge una serie de dificultades, si se comprende el milagro como violación de las leyes naturales. - a) Las propias leyes no tienen, *para la propia ciencia,* ningún significado absoluto. Es posible *interpretar* y hasta utilizar la ciencia con el fin de propaganda de una cierta deificación y absolutización de principios e hipótesis abstractos. Pero esto mismo ya será un mito. La fe en la omnipotencia de la ciencia no es más, por supuesto, que una forma de consciencia mítica. En la propia ciencia esto no está escrito.

La deducida ley de la gravedad, es para la ciencia sólo una *hipótesis*, pero no la verdad absoluta; y es posible que mañana esta ley se modifique, si es que sigue existiendo de algún modo, si mañana hay caida de los cuerpos y si, finalmente, existe este mismo «mañana». Yo, por ejemplo, hablando con conciencia, para nada estoy convencido de que habrá infaliblemente un «mañana». Bueno, entonces, ¿qué será? -me preguntarán. ¡Y yo que voy a saber! Viviremos para ver si existirá *quién* y el *qué* para ver. De suerte que no se puede decir que el milagro es una violación de las leyes naturales, si no se sabe cuál es el grado de realidad de las leyes mismas. Desde el punto de vista estrictamente científico, lo único que se puede afirmar es que ahora las circunstancias experimentales y lógicas son tales que es preciso aceptar una tal hipótesis. Nada más se puede asegurar, si no se quiere caer en la doctrina y la deificación de los conceptos abstractos. Y lo que es más importante, *la ciencia no necesita nada más que esto.* Todo lo que va más allá depende de los gustos de uno.

c) Luego, supongamos que las leyes naturales existen, no importa si con el significado de hipótesis solamente, o con el significado de unas realidades absolutas o relativas. Desde el punto de vista de la consciencia mítica, *ellas también son manifestación de fuerzas superiores* ¿Por qué una manifestación de fuerzas superiores debe infaliblemente introducir en los fenómenos una confusión y un caos inesperados, y no el orden, la legaliformidad y la sistematicidad? ¿Por qué las mismas leyes de la naturaleza no son manifestación de las fuerzas superiores? Es que la ciencia establece sólo algunas fórmulas y tesis que por sí mismas no son ni cosas, ni fuerzas. Ellas *se realizan* en las cosas y en el movimiento. Pero si no existen las cosas o el movimiento o las fuerzas fuera de estas fórmulas, estas fórmulas en sí no engendrarán ni lo primero, ni lo segundo, ni lo tercero. Significa, que el mecanismo de la ciencia de por sí no aporta información sobre la naturaleza de su realidad; por ej., ninguna ley de la naturaleza puede decir absolutamente nada ni sobre la creación de la naturaleza y del mundo, ni sobre su perecimiento o final, es decir, ella parte de que el mundo *ya existe de algún modo*, y en este mundo ella, de algún modo, encuentra su aplicación. El problema de que si el mundo existió, si existirá luego, y hablando con propiedad, si existe fidedignamente ahora -este problema es desconocido por la ciencia. De

aquí se desprende que la consciencia mítica tiene todo el derecho lógico, bajo las condiciones de existencia de las leyes exactas del mecanismo absoluto, de afirmar que las *leyes mecánicas materializadas en la realidad son manifestación de fuerzas superiores*, que, por cuanto las propias leyes son solamente fórmulas y no cosas, es posible y preciso, dentro del problema de las cosas mismas regidas por estas leyes, tratar de fuerzas superiores o, en general, buscar en alguna parte y de algún modo las causas de las cosas que transcurren conforme a la ley. Que las leyes naturales sean leyes naturales, en esto no hay nada extraño. Se puede en principio deducir lógicamente lo uno de lo otro sin milagro alguno. Pero cuando resulta que esto no es simplemente una conclusión lógica, sino que todo el universo se mueve y existe conforme a estas leyes, aquí ya se llega a algo extraño. Este piano que está aquí fue hecho por alguien, estos anaqueles para libros fueron hechos por alguien: entonces, según el razonamiento de la consciencia mítica, ¿Cómo es posible que el universo, que es infinitamente más complejo y al mismo tiempo más preciso que el piano y los anaqueles, de pronto haya sido hecho por nadie, y simplemente resultó de algún modo, no se sabe cómo? Está claro, entonces, que para la consciencia mítica el milagro no es violación de las leyes naturales, ya por la sola razón que las propias leyes de la naturaleza, si se toman como leyes real-materiales, también son manifestación de fuerzas superiores y, por ende, algo mítico.

d) Finalmente, los partidarios de la doctrina del milagro como violación de las leyes de la naturaleza confunden la milagrosidad, como tal, con la explicación científica del milagro. Resulta que el milagro o es violación de las leyes naturales o es nada. El milagro, o es inexplicable por las leyes naturales (entonces justamente es un milagro), o es explicable por ellas (entonces no es un milagro, y no existe ningún milagro en absoluto). Este es el punto de vista obsoleto de la vieja metafísica racionalista. Anotemos por ahora, que la propia mundivisión mecanicista es también fruto del dualismo metafísico de la escuela cartesiana, según la cual el sujeto y el objeto están separados de una vez y para siempre por un abismo intransitable: el sujeto no es en ningún sentido objeto, y el objeto en ningún caso es sujeto, de allí -el sujeto se entiende como *pensamiento* puro, y el objeto como *extensión*, mecanismo, puros. Todo esto es producto de la cultura capitalista liberal-burguesa. Para la filosofía que reconoce la unión y la síntesis del sujeto y el objeto, el objeto nunca será mecanismo puro. El siempre contendrá en sí unos rasgos del sujeto, de la consciencia, del alma, del fin; y el «mecanismo» será una categoría aunque completamente real, pero al mismo tiempo sólo completamente subordinada, no única y no absoluta. De suerte que la mundivisión absolutamente mecanicista, es una metafísica racionalista y dualista nociva, un triste fruto del liberalismo político, filosófico y religioso, que ha reinado a lo largo de los siglos y ahora está muerto. Pero si es así, ¿Qué significa «explicar» el milagro por «leyes naturales»? Naturalemente, ante todo, esto significa explicarlo como resultado natural del mecanismo de los fenómenos, como una ruedita de la máquina universal total. Sin embargo, es obvio que esto no significa explicar el milagro enteramente. Recordemos siempre que el milagro es un fenómeno *social e histórico*, en cambio las leyes naturales son tesis y fenómenos *mecánicos*. Una ley de la naturaleza no comunica nada sobre *la realidad absoluta* del fenómeno en curso. Ella parece decir: *sí* hay una piedra, *sí* existe la tierra, *sí* la piedra está

por encima de la superficie de la tierra y *sí*, finalmente, la piedra cae, he aquí como ella cae. ¿Y qué pasa si no existe ni la piedra, ni la tierra, ni la caida? Entonces la ley de la gravedad queda convertida en una fórmula abstracta que no comunica nada sobre ningún ser. Luego, para que la ley refleje el proceso auténticamente real, es necesaria no sólo la determinación espacial del fenómeno dado, sino también *la indicación exacta del tiempo*, cuando precisamente comenzó la caida. La ley de la gravedad no comunica nada no sólo sobre el espacio o el lugar del fenómeno dado, sino tampoco sobre el tiempo, cuando esta caida de hecho tuvo lugar; en ella no hay ningún tipo de juicio. El mito es todo lo contrario. El mito trata justamente del *fenómeno dado*, de su *comienzo y final espacial*, es decir, su volumen, de *su comienzo y final temporal*, es decir, del tiempo cuando él comenzó, creció, decreció, y murió. Es por eso que la *explicación mecanicista del milagro, no explica absolutamente nada esencial en él.* He aquí que un hombre caminaba por la calle; de una construcción se desprendió una enorme piedra que le cayó directamente en la cabeza y lo mató. ¿Y qué? ¿La piedra cayó conforme a las leyes de la mecánica? Indudablemente ¿Y aquella circunstancia, de que cayó precisamente en aquel momento, también depende de las leyes de la física y la mecánica? Ciertamente. ¿Y el hecho de que el hombre caminante marchaba como autómata y como un mecanismo, y no podía evitarlo? Admitamos esto también. ¿Y qué hay de eso? Y he aquí que, con todo, *no se comprende por qué de pronto sucedió así.* Imaginemos que este hombre en este día no pasó al lado de la construcción fatal, ¿Se habrían violado las leyes naturales? En absoluto. Pero tampoco la muerte habría sucedido. Es obvio, que desde la perspectiva de las leyes de la naturaleza es completamente indiferente si el hombre es aplastado por la piedra o no lo es, puesto que, reitero, las leyes naturales son tesis abstracto mecanicistas y ellas no comunican absolutamente nada ni sobre una historia real, ni, en particular, sobre la historia de su propia aplicación a unos u otros hechos o tiempos. Las leyes de la naturaleza no dicen nada sobre la dirección de su aplicación y empleo. Ellas son *ahistóricas.* Tomen los métodos de cálculo de los eclipces del sol y de la luna en la astronomía. Ellos son perfectamente exactos. ¿Pero con qué se logran y que presuponen obligatoriamente estos cálculos? Ellos presuponen necesariamente, que el cuadro del cielo *en el momento dado* es justamente como es. Sabiendo que el cielo hoy, es decir, en el año, mes, fecha, hora, minuto, segundo tales tiene un aspecto determinado, puedo con exactitud calcular cuando tendrá lugar el próximo eclipse del Sol y de la luna. ¿Pero *de donde* yo conozco el cuadro del cielo hoy? *no de la ciencia en absoluto*, sino de la observación de aquello que está dado de por sí, antes de toda ciencia y establecido no por la ciencia en absoluto. En las leyes científicas como tales no se dice nada sobre cómo será el cielo el 1 de Enero de 1928 a las 12 de la noche en Moscú. Por lo tanto, en la predicción de fenómenos futuros de la naturaleza tiene importancia no la ciencia únicamente, sino también un momento de la realidad pre-científica, extra-científica absoluta, *inexplicable científicamente y enigmática.* Y resulta que el advenimiento o no advenimiento de un fenómeno dado en toda su realidad depende justamente de esta posición *absoluta* en el sistema *absoluto* científicamente indefinible del mundo. Por lo tanto, hasta para un niño está claro que la *explicación mecanícista, es decir, la dilucidación de unas u otras leyes naturales en el fenómeno milagroso dado no aporta absolutamente nada en el sentido de la explicación del milagro mismo.* Que el

ciego recupere la vista y esto sea considerado un milagro. La milagrosidad de este fenómeno no está para nada en que aquí se hayan violado las leyes naturales. Que desconozcamos en el momento dado las causas por las cuales el ciego recuperó la vista. Pero en principio tales causas *deben existir necesariamente* y la ciencia, tarde o temprano, las va a descubrir. Ya que esto sucedió *realmente* con el organo *real* de la vista, aquí *no pudo no existir un factor y una causa también realmente corporeas* que hayan conducido al hombre a la recuperación de la vista. Y al mismo tiempo la *representación más exacta y clara del mecanismo del fenómeno dado no explica absolutamente nada ni en el milagro, ni en ningún acontecimiento histórico en general.* Si el ciego no hubiese recuperado la vista las leyes de la naturaleza no habrían sido violadas. Si la tierra mañana cae en algún cometa o no cae, si se inflama o no -todo esto no dice nada sobre ninguna ley natural. Tanto lo uno como lo otro será necesariamente conforme a las leyes de la naturaleza. *De suerte que el milagro no está en absoluto en que las leyes naturales hayan sido violadas o en que él no sea explicable por medios científicos.* Un fenómeno que con perfecta exactitud se desprende del sistema del mecanismo universal puede ser a veces un milagro mucho más grande que aquel del que no sabemos qué mecanismo y qué leyes naturales obedece.

3. Existe toda una serie más de teorías del milagro, pero casi todas ellas adolecen de la enfermedad de ideas heterogéneas, sustituyendo el análisis del concepto mismo por la exposición de su propia actitud frente al concepto. Así es la antigua teoría basada en la interpretación del milagro *como fe en la uniformidad y armonía del universo, la fe que tomó el camino equivocado.* Los hombres quieren explicar cosas extraordinarias con unos fenómenos más generales, y para este fin ellos plantean el concepto de milagro. Pero tal razonamiento -independientemente de si es correcto o no- es, evidentemente, el razonamiento del científico europeo, y no del propio sujeto mítico, quien *antes de explicar el milagro* lo ve *con sus propios ojos.* Este defecto fundamental también es característico de la teoría de Wundt, quien comprende el milagro como producto del *animismo primitivo* y como traslación de las *vivencias volitivas del sujeto* a los *objetos* de la naturaleza y de la religión. Nuevamente, incluso si esto es así, es bajo la condición de valoración del milagro *desde fuera*; en cambio, el propio sujeto que ve y vive el milagro, no piensa en absoluto que es *precisamente él* quien traslada algo de sí al objeto. Este *sujeto está plenamente convencido de lo contrario*, de aquello de que él *mismo* es objeto de una acción milagrosa, que el milagro no emana de él, sino que *él mismo no puede evitar reconocer el milagro como fenómeno objetivo*, que el milagro, de manera realmente violenta, irrumpe en su mundo espiritual y *exige* imperiosamente su reconocimiento. Es también completamente impotente la teoría de *sugestión* que trata de explicar el milagro por unos u otros estados psíquicos de aquel que es objeto de la acción milagrosa, o por las formas de relaciones recíprocas de unos u otros estados psíquicos. El «científico» que ve en el milagro sólo una «sugestión psíquica» no dice ni una palabra sobre el objeto mismo, y su enunciado no tiene más significado que injurias y una interjección impotente y rabiosa. Que el milagro sea resultado de la hipnosis; incluso que sea simplemente locura. ¿Pero esto qué aporta en el sentido del análisis científico del concepto dado? Pues, hasta un niño sabe que hay *diferentes* locos, que una locura no se parece a otra. ¿En qué está, pués, lo específico de aquella locura que se llama la

fe en el milagro? De todos modos, de esta pregunta no se puede escapar. El tratamiento del milagro como ficción o hipnosis es una cólera impotente con el milagro y una intérjección de afecto en vez del razonamiento sereno y libre. Así «razonan», por lo común, las mujeres caprichosas y nerviosas.[66]

Tratemos ahora de poner en claro el concepto de milagro, tomando en cuenta que no es ni simplemente acción de fuerzas superiores sobre el ser inferior, ni simplemente violación de leyes naturales, ni simplemente la idea de uniformidad de las leyes naturales, ni una u otra fantasía subjetiva, autoproyección voluntaria o hipnosis, sugestión desde fuera.

4. Para ser consecuentes y perfectamente precisos en el análisis de este difícil concepto, comunmente despreciado en la filosofía y en la ciencia, dispongamos nuestra exposición por puntos (cualquiera de los cuales podría convertirse en un capítulo entero).

a) Está claro que en el milagro tenemos que ver ante todo con una *coincidencia o por lo menos relación reciproca y colisión de dos planos distintos de la realidad.* Esto, por lo visto, ha conducido a muchos a hablar de la intervención de fuerzas superiores y de la violación de leyes naturales. Sin embargo, contrario a semejantes teorías, nosotros queremos elucidar en un análisis fenomenólogo-dialéctico tanto el carácter de ambos planos como el modo de su relación. Y ante todo comprendemos del análisis análisis anterior, que el milagro es una relación recíproca de dos (o más) planos *personalizados.* El milagro es tanto una manifestación por parte de cierta o ciertas personalidades como la manifestación para, *con fines* de cierta o ciertas personalidades (entendiendo por personalidad lo que fué establecido por nosotros anteriormente). Esto debe tener un significado axiomático y es poco probable que se discuta. El milagro es siempre una valoración de la personalidad y para la personalidad.

b) Luego surge la pregunta: ¿la relación recíproca de qué *precisamente* planos personalizados es el milagro? Lo más sencillo es pensar que es acción de *una* personalidad sobre *otra.* Sin embargo, esta opinión es poco fructífera. No hay absolutamente nada milagroso en la influencia, tomada como tal, de una personalidad sobre otra. El inteligente enseña al tonto, el instruido al no instruido, quien sabe leer y escribir al analfabeta, quien tiene experiencia en la vida a quien no la tiene, etc. Aquí no hay nada específicamente milagroso. Por supuesto, esto, como todo en el mundo, *puede ser* milagroso. Pero también la salida y la puesta del sol, el nacimiento y la muerte del hombre, e incluso toda clase de fenómenos menudos en la naturaleza y en la vida *pueden ser* milagrosos y, con frecuencia, suelen ser así. Por lo tanto, no es la propia acción de una personalidad sobre otra

---

66 Por la ausencia de cualquier punto de vista filosófico-crítico, es caracterizada la única (según mi conocimiento) investigación circunstanciada, en ruso, sobre el milagro, -Feofan, obispo de Kronstadt. ***El milagro. La fe cristiana en el milagro y su justificación. Experiencia de investigación apologético-ética.*** Petersburgo, 1915. Como resultado de largos razonamientos, apoyados en un gran aparato científico-literario, el autor da una fórmula poco interesante y no meditada críticamente (96): «El milagro cristiano es un fenómeno visible, asombroso, sobrenatural (en el mundo físico, en la naturaleza humana corporea y espiritual y en la historia de los pueblos), producido por el Dios vivo, en persona, para que el hombre logre su perfeccionamiento religioso-moral».

la que es milagrosa, sino un *cierto momento particular* no reductible al simple hecho de esta acción. No servirá de nada, tampoco, la influencia de una personalidad superior sobre la inferior, ya que aquí tampoco hay nada milagroso. Además, se puede afirmar que entre más alto está la personalidad actuante más dificil es hablar del milagro, y la personalidad suprema, si Ella existe, en general se concibe como *siempre* e *invariablemente* influyente y actuante, de tal manera que especialmente para el milagro no queda lugar. La auténtica relación de los planos personalizados debe ser buscada no en la esfera de la influencia de *una* personalida sobre *la otra*, sino, ante todo, en la esfera de *una misma personalidad*, y ya sobre este último fundamento se puede discurrir sobre la interacción de *dos o más personalidades individuales*. Un ejemplo universal es capaz de convencernos de esto, esto es el *oborotnichestvo*[67] y en general la metamorfósis en distintos cuerpos. Que esto es un milagro -no cabe duda. Pero también esta claro que *una y misma* bruja se transforma, ya en una rueda rodando, ya en un ave, ya en un lobo gris, es decir, que aquí se trata de la misma personalidad. Por lo tanto, para que suceda el milagro, una personalidad es suficiente. Pero son necesarios ciertos dos planos en esta persionalidad. ¿Cuales, pues?.

c) Es indudable que son los planos *exterior- histórico e interior-concebido, una especie de plano de misión, de premeditación y de fin*. Tratémoslos más detalladamente. La personalidad, en primer lugar, es una personalidad, es decir, ella existe ante todo *de por sí*, al margen de la historia y al margen de todo devenir. ¿Qué es esto? Ella es algo que sigue perfectamente invariable en el curso de toda su modificación e historia. Según la regla básica de la dialéctica el devenir puede tener lugar sólo cuando existe aquello que está deviniendo y que sigue invariable a pesar de todos sus cambios fácticos. Tan pronto como se perturba y se modifica en su esencia este «algo», se puede afirmar que se ha interrumpido también *su* devenir y ha comenzado el devenir de otra cosa completamente distinta. De suerte que la personalidad es ante todo una cierta unidad invariable que está por encima del proceso de todo cambio y que existe de por sí al margen de toda modificación e historia. Sólo en virtud de esta circunstancia la misma historia es posible. Pero, en segundo lugar, la personalidad real es una personalidad *histórica*. Ella fluye continua e incesantemente, se modifica y deviene permanentemente. Poniéndolo sumariamente, ella siempre está *en el tiempo*. ¿Qué es el tiempo? El tiempo, o el devenir, es posible exclusivamente debido a que él es una antítesis dialéctica al sentido o la idea, que son concebidos precisamente como invariables. Cualquier tesis matemática es aplicable (o quiere ser aplicable en su *sentido*) definitivamente a todos los tiempos; ella no contiene en sí nada *temporal*. El tiempo es la antítesis del sentido. El, por su naturaleza, es *alógico, irracional*. El en principio es tal que el momento pasado *ya* no existe, el futuro *todavía* no existe y no se sabe nada de él, y el presente es un instante imperceptible. La esencia del tiempo puro está en este elemento alógico del devenir, en el *devenir alógico*, en que no se puede distinguir y oponer absolutamente nada; aquí todo se fusiona en una sola indivisible corriente del sentido. La esencia del tiempo está en el continuo acrecentamiento del ser, cuando es *completamente, absolutamente* desconocido qué será dentro de un segundo, y cuando el pasado es *completamente, absolutamente*, irrecuperable y perdido y,

67 Oborotnichestvo (en ruso) Ver nota a pie de página No. 7 N. T.

en general, ninguna fuerza puede detener esta corriente incontenible, inhumana, del devenir. Por eso, no importa qué predigan las leyes de la naturaleza, nunca se puede asegurar el cumplimiento de estas predicciones. El tiempo es un elemento auténticamente alógico del ser -el *destino* en el sentido auténtico o, en otro sistema de experiencia, la voluntad de Dios. En balde los científicos y los filósofos han abandonado este concepto de destino y lo han sustituido por el concepto de causalidad. Esto es un impotente esconder el pico bajo sus propias alas y el temor de mirar diréctamente a los ojos de la vida. El destino es una categoría absolutamente real. No es una ficción en ningún sentido, sino el rostro implacable de la propia vida. Nosotros mismos cotidianamente empleamos este concepto y término; cada día y cada momento vemos las acciones del destino en la vida, en nuestra propia y en la de otros; sabemos y compremdemos perfectamente que no podemos responder ni por un segundo de nuestra vida; con pesar reconocemos, obviamente, que el futuro es desconocido, oscuro, como la niebla del crepúsculo que se extiende hasta la lejanía infinita; y he aquí, con todo esto, para congraciarnos con falsas teorías y burdos prejuicios, despreciamos este concepto como un embuste, como ficción, como una idea que no corresponde a ninguna realidad. Se han inventado la noción de causalidad. ¿Pero acaso la causalidad impide que antes de suceder un eclipse de la luna, esta luna desaparezca en un incendio universal o estalle por algunas otras causas desconocidas?. El eclipse de luna está predicho para tal fecha ¿Pero existirá entonces la propia luna, existirá la fecha misma? Ya he confesado honestamente que esto para mí no es obvio. El destino es lo más real que yo veo en mi propia vida y en cualquier otra. Esto no es un embuste, sino unas tenazas durísimas en las cuales nuestra vida está apretada. Y lo que nos rige es el destino, ninguna otra cosa. De suerte que en el milagro se encuentran dos planos personalizados:

1) La personalidad *de por sí*, al margen de sus cambios, al margen de toda historia, la personalidad *como idea*, como *principio*, como sentido de todo devenir, como *regla* invariable, según la cual se alinea su transcurrir real, y 2) La propia *historia* de esta personalidad, su *transcurrir* y devenir reales, su *devenir alógico*, la pluralidad-unidad continuamente variable, la absoluta indistinguibilidad inestable y la duración y la tensión puramente *temporales*.

d) Por sí sola surge la pregunta ¿en, *exactamente, qué clase* de relación se encuentran estos dos planos personalizados? Aquí nosotros comenzamos a aproximarnos a la solución dialéctica del milagro (a la dialéctica, - puesto que ninguna otra solución para la filosofía se necesita). Justamente estos dos planos, siendo completamente distintos, necesariamente *se identifican* en una imagen indivisible, conforme a la ley dialéctica general. Aquí se repite la dialéctica primaria de «lo uno» y «lo otro»; y sin la clara asimilación de ella, no es posible tampoco comprender la dialéctica del milagro. «Lo uno» y «lo otro» necesariamente se distinguen el uno del otro y recíprocamente se identifican. Pero lo interesante no es esta ley dialéctica universal, sino aquella su especificación, que existe precisamente para la categoría de milagro. Tan pronto comenzamos a tratar del *devenir* y de la *historia*, del tiempo, inmediatamente se plantea el problema *de qué manera precisamente, y hasta qué punto ocurre este devenir.* No puede haber devenir sin aquello justamente que deviene. Y he aquí que tan pronto una cosa

comienza a devenir, nosotros inmediatamente comenzamos a comparar lo que deviene realmente, y por lo tanto que ha tomado forma, con aquello que debe tomar forma, la cosa *en el proceso de formación* con la *idea* de la cosa. Sin esta comparación, oculta u obvia, es completamente imposible hablar del devenir real. Sin embargo, examinando la imagen de la cosa formada, notamos aquí muchos más estratos que dos solamente. En primer lugar, la idea abstracta de la cosa, o en nuestro caso -la idea de la personalidad, al margen de su historia, queda en su lugar, lo mismo que, en segundo lugar, el momento *del devenir meonico* (V - Ver notas finales, pag 176) *puramente alógico*, el momento transitorio-histórico. Pero si reconociésemos lo anterior solamente, caeríamos en las redes del necio dualismo; y no resultaría dialéctica alguna, ni milagro alguno. *Estas dos esferas se identifican.* Y esto significa que existe, en tercer lugar, algo *tercero,* lo que ya no es ni la idea abstracta, ni la alogicidad abstracta del devenir, sino algo completamente irreductible a lo primero, o a lo segundo, algo que en su esencia no tiene nada en común ni con lo uno, ni con lo otro. Esto tercero debe ser tanto la idea como el devenir también. Ello es la idea, pero no dada de por sí, sino con los medios exclusivamente alógicos; y es el devenir alógico y la materia, pero dados exclusivamente como idea y con los medios de la idea. Esto es justamente lo que rige todo el devenir y no sólo su intelección ideológica, como idea abstracta, es el auténtico *prototipo, paradigma* puro, la *realización ideal de la idea abstracta.* Es que si existe la idea y su encarnación, significa que son posibles diferentes grados de su encarnación. Pero si esto es así, entonces es posible el *grado infinitamente alto* de la plenitud de la encarnación. Esto es el límite de toda posible plenitud e integridad de la encarnación de la idea en la historia; es la inteligente figuratividad del sentido, que ha absorbido también la alogía del devenir y por esto se ha convertido en algo inteligentemente corpóreo; es la idea que ha realizado plenamente su fin abstracto y por eso se ha formado como única y divisible corporeidad inteligente, es decir, como figuratividad. Sin embargo, lo anterior tampoco es suficiente si realmente queremos sintetizar dialécticamente ambas esferas primarias, la del sentido abstracto y la del devenir abstracto. Y lo que es precisamente necesario, es que estas dos esferas se conciban no sólo en completa disimilitud con la tercera esfera señalada, sino también de tal manera que ellas lleven las huellas y el sello de este tercer principio. Es que el tercer principio, hemos dicho, es completamente irreductible a los dos primeros, y no tiene absolutamente nada en común con ellos. ¿Cómo entonces puede realizarse la síntesis? Es obvio que no se puede quedar en la oposición de tres esferas distintas. Es necesario que las dos primeras sean modificadas a la luz de esta tercera. Esto no les impedirá permanecer siendo ellas mismas. Ellas son, ante todo, ellas mismas y nada más. Pero ellas deben, sin embargo, tener un estrato que indica su identificación con el tercer principio. Claro está, cada estrato, de acuerdo a su especificidad, se sintetizará con el tercero *a su propia manera.* Pero sólo así se podrá tratar de una síntesis dialéctica plena de la idea y del devenir. Por lo consiguiente es necesaria, en cuarto lugar, la modificación de la idea abstracta en la que se puede llamar *idea expresada*, o *significado* (a diferencia del *sentido* abstracto), y, en quinto lugar, la modificación del devenir abstracto tomado en su entera indistinguibilidad y alogicidad, en un devenir consciente, o en la imagen real-material del objeto formado. Tal es la dialéctica de los dos planos personalizados básicos, que en el milagro entran en una relación recíproca y se reunifican.

e) La comparación, sin la cual no es posible ningún devenir, puede, por lo tanto, suceder en diferentes sentidos. Se puede comparar la imagen del objeto real-material formado con su idea abstracta, y juzgar en qué medida se da aquí la coincidencia. Tal comparación tiene poco interes, por cierto, porque nosotros de antemano sabemos que no existe ningún devenir sin aquello que justamente se está formando, no existe ninguna historia sin aquello que justamente se encuentra en la historia. Pero he aquí que empezamos a comparar la imagen real-material de la cosa con su prototipo, paradigma, «modelo», con su realización ideal y su límite ideal de toda posible realización y acercamiento a sus propias tareas internas. No tenemos ningún derecho a esperar aquí una coincidencia completa. Siempre observamos sólo una coincidencia *parcial* de la imagen real-material de la cosa con su fin y realización ideales, con su prototipo; y no tenemos fundamento alguno para esperar que, en caso dado, lo real encarne plenamente su fin ideal. Más aún, se debe considerar asombroso, extraño, extraordinario, *milagroso*, cuando resulta que una personalidad en su desarrollo histórico, de pronto, aunque por un minuto, exprese y realice su prototipo enteramente, alcance el límite de la coincidencia de ambos planos, se convierta en aquello que simultáneamente resulta tanto materia como el prototipo ideal. *Esto es justamente el verdadero espacio para el milagro*. El milagro es la síntesis dialéctica de dos planos de la personalidad, cuando ella cumple enteramente, hasta la médula, la tarea del prototipo que se encuentra en la profundidad de su desarrollo histórico. Es como si fuese una segunda encarnación de la idea, la primera -en el arquetipo y paradigma ideales primarios, la segunda -encarnación de estos últimos en un acontecimiento histórico real. Naturalmente, toda personalidad de alguna manera cumple el fin que está en el fundamento de su ser más primario. Pero hace falta que este vínculo se manifieste con la mayor plenitud posible. Hace falta que el vínculo de su situación histórica real con su «ejemplar» ideal sea demostrado especialmente y revelado ex profeso. Tomemos las curaciones que tenían lugar en los santuarios de Asclepio en Grecia antigua. Todos sabían que Asclepio era el dios de la salud y ayudaba a los enfermos. Todos sabían que él ayudaba, incluso cuando nadie le rezaba por la curación. Finalmente, todos sabían que los sacerdotes empleaban toda clase de remedios medicinales para la curación de los enfermos que acudían al santuario, hasta practicarles operaciones. Y no obstante la curación en el santuario de Asclepio era un milagro. ¿Por qué? porque se hizo *visible* que Asclepio ayudaba a los enfermos. Era preciso venir, era preciso rezar para que justamente este dios ayudara y justamente en este santuario; y etc. Todo aquí es explicable desde el punto de vista mecánico; y el griego piadoso no pensaba en absoluto que aquí había algo no natural. Todo sucedía de manera completamente natural. Y no obstante el enfermo se curaba. Mil veces todo transcurría de manera natural, e incluso *siempre* todo transcurre naturalmente, siempre e inmutablemente actúan las leyes mecánicas. Y he aquí que ayer, por alguna razón, este enfermo, bajo las mismas leyes mecánicas, no se curó, y hoy, bajo *las mismas leyes mecánicas*, pero sólo en circunstancias de hechos nuevos (él vino a Asclepio, oró, etc), y, por alguna razón, se curó. Está claro que lo nuevo observado hoy, no está en que hoy Asclepio obró y ayer no (los dioses obran siempre) y no en que hoy fueron violadas las leyes fisiológicas y ayer nadie las violó (las leyes siempre son iguales, y no es posible violarlas y no hay quien pueda hacerlo). Lo nuevo está en que hoy se hizo *claro, visible* el vínculo usualmente poco notable de la vida real del enfermo con su estado ideal, cuando

ella, en virtud de la cercanía del dios se encuentra en el estado eternamente bienaventurado e indoloro. La misma palabra «milagro» en todos los idiomas indica precisamente este momento de *asombro ante lo que aparece y sucede* - en griego thaúma, en latín miraculum-miror, en alemán Wunder-bewundern, en eslavo chudo. El milagro posee, por lo tanto, en su mismo fundamento el carácter de *aviso, manifestación, anuncio, testimonio*, de asombroso *signo*, manifestación, una especie de profecía, revelación, pero no del *sér* de los hechos mismos, no del advenimiento de los *sucesos* mismos. Es la modificación del sentido de los hechos y acontecimientos, y no los hechos y acontecimientos en sí. Es un cierto método de *interpretación* de acontecimientos históricos, y no la búsqueda de nuevos acontecimientos como tales. El que cree en el milagro no puede ser refutado. Incluso la palabra «cree» aquí no conviene. El *ve* y *conoce* el milagro. Quien ha empleado una cosa milagrosa (por ejemplo un amuleto) para curar su enfermedad tiene todo el derecho *lógico* de objetar al escéptico de la siguiente manera: Usted dice que me he curado gracias a sus remedios, pero yo afirmo que me he curado porque unté el lugar adolorido con este aceite sagrado; ambos medios han sido empleados: ¿por qué piensa usted que fue la medicina la que obró y no el milagro?, incluso la medicina misma, que no siempre es efectiva, no aparece aquí como algo dependiente de razones ideales? Es imposible disuadir a una tal persona, porque *es imposible demostrar lógicamente que el amuleto no fue lo que obró, ya que es sabido que los medios medicinales tampoco son siempre igualmente efectivos.* He aquí frente a nosotros una personalidad viva y su historia, su vida. En cada momento particular de esta vida nosotros observamos simultáneamente cinco momentos absolutamente identificados dentro de una imagen instantánea y distinguibles sólo en abstracción: 1) La idea abstracta de esta vida (él, por ej., un hombre, ruso, de tal siglo o década, hombre de estado, soldado, campesino, etc); 2) La variable corriente de la vida que encarna esta idea, y como si la pintara de una forma viva y nueva; 3) Su estado ideal, cuando él aparece expresando su idea abstracta al máximo; 4) El primer momento -a la luz del tercero, o la adición a la idea abstracta de aquelloque obtenemos del ideal, o una especie de enumeración de todo aquello que se contiene en el ideal, la expresión abstracta del ideal; 5) El segundo momento -a la luz del tercero, o la adición a la duración alógica vacía de lo obtenido del ideal, ***cuando esta duración se convierte en la imagen real-vital de la personalidad.***

Cuando los momentos *quinto* y *tercero* coinciden completamente, nosotros decimos: esto es un milagro; y con la ayuda del cuarto momento, perplejos, revisamos y enumeramos los hechos e ideas asombrosas en los cuales se expresó el *primer* momento de la personalidad, cuando comenzó a realizarse en *el segundo.*

5. El anterior análisis del concepto de milagro, muestra que la naturaleza del milagro es *simbólica*, dentro de aquella interpretación de símbolo que yo sugerí arriba. Sin embargo, para que la naturaleza simbólica del milagro sea elucidada enteramente, es necesario delimitar rigurosamente la naturaleza del *símbolo*-milagro, o del *símbolo auténticamente mítico.*

a) Ya Kant demostró perfectamente que a la par con la fuerza «determinante» del juicio, es decir, la capacidad de juzgar por lo general a lo particular, la capacidad de la razón de producir reglas, existe la fuerza «reflexiva» del juicio que parte de

lo particular hacia lo general y que toma en cuenta el curso empíricamente casual de los fenómenos. La categoría de la razón, que ha sido solo una regla para subsumir fenómenos empíricos, se convierte, dede esta perspectiva, ya en un fín. Comenzamos a considerar cosas no simplemente como esfera de aplicación de categorías abstractas, sino como uno u otro grado de coincidencia de fenómenos con el fin de ellos. Mientras empleamos las categorías como tales -no hay nada sorprendente en que ellas funcionen en la naturaleza, puesto que además de ellas no existe nada que dé sentido a las cosas. Pêro cuando resulta que el fenómeno empírico transcurrió justamente de la manera como exige su fin nosotros nos *sorprendemos* y esta coincidencia, dice Kant, produce el *sentimiento de placer*. De ello se desprenden dos formas de representación de la finalidad en la naturaleza -*la lógica y la estética*. La primera opera con el concepto de fin y encuentra la correspondencia o la no correspondencia del curso casual de fenómenos con su naturaleza racional formal (con su finalidad formal); de esta manera nosotros tenemos que considerar algunos objetos de la naturaleza teleológicamente y no mecánicamente. La otra forma incorpora aquel sentimiento de placer o displacer, que está presente en el sujeto, cuando él encuentra en la casualidad empírica la coincidencia o la no coincidencia con sus capacidades cognositivas que precisan del concepto de fin. En otras palabras, la finalidad lógica es la coincidencia del transcurso casual de los fenómenos empíricos con su *prototipo*; en cambio, la finalidad estética es la coincidencia del curso casual de los fenómenos con el prototipo de ellos *como inteligencia* («sujeto»). La idea general correcta en Kant no debe ser aceptada por nosotros con todo el acompañamiento del formalismo y el subjetivismo kantianos. Tratando de la coincidencia de la casualidad empírica con la «finalidad formal», Kant piensa en lo mismo que nosotros cuando afirmamos la necesidad del prototipo como coincidencia ideal máxima de la categoría con la cosa, de lo absolutamente necesario con lo absolutamente casual y cuando exigimos que el curso empírico de la cosa sea comparado con este prototipo (de donde comienza la percepción *estética*). La imagen sensible coincide con la categoría semántica en una imagen indivisible, la cual ya no es la cosa misma, aunque inseparable de ella. Esto es lo que Kant llama «la finalidad formal». Por esto el eidos no es simplemente forma; y la «legislación de la razón», incluso bajo las condiciones de la participación de la casualidad empírica es una invención de la metafísica subjetivista kantiana. Pero si entendemos «categoría»y «razón» de manera puramanente objetiva (como *sentido*) y la coincidencia de la casualidad con ella, también interpretada como estructura puramente objetiva de la imagen de la cosa, podemos apoyarnos en Kant sin peligro y junto con él tratar de las finalidades tanto lógica como estética. En este contexto la finalidad «estética» en nuestro sistema evidentemente corresponderá a la modificación inteligente del sentido. Cuando un sentido extra-inteligente se realiza empíricamente y sucede que esta realización surgida casualmente coincide con lo concebido idealmente, - obtenemos la *imagen expresiva* de la cosa, que se puede llamar la *expresión* extra-inteligente de la cosa, su símbolo extra-inteligente. Así es todo organismo, por ej., vegetal o animal. Aquí tenemos la correspondencia plena del fin con la realización y entre más plena esta correspondencia, más plena también es la expresión, más definida es la finalidad *lógica*. En cambio, cuando se realiza empíricamente el sentido *inteligente*, es decir, la autoconsciencia, y encontramos que aquí la realización coincidió con el proyecto -sentimos la necesidad de no sólo una representación

lógica de esta realización, sino también de emociones que correspondiesen a la autoconsciencia realizada objetivamente, es decir, es preciso que en nosotros mismos surja una cierta satisfacción de la autoconsciencia alcanzada en el punto dado, o el *sentimiento de placer*. Y él es precisamente constitutivo y dialécticamente necesario (aunque de hecho existen muchos sujetos que no están destinados a sentir en este caso ningunas emociones) para el símbolo inteligente de cuya realización estamos tratando.

b) Pero Kant no fue más lejos y además, por las condiciones de su filosofar, no pudo ir más lejos. Yo en cambio sostengo que además de las finalidades lógica y estética existe también la finalidad *mítica* y que ella *justamente es el milagro.* Kant hablaba de la subsunción bajo la «categoría» y de la subsunción bajo las «aptitudes mentales». Siguiéndole y corrigiéndole, yo trato ahora del simbolismo lógico, o de la realización de la categoría e idea, del sentido abstracto, de la «subsunción» bajo el símbolo *lógico*. También he tratado del simbolismo *inteligente* o estético,, o del carácter realizado de la inteligencia, de la autoconsciencia, o de la «subsunción» bajo el símbolo inteligente o estético. Ahora, en cambio, estoy tratando del simbolismo m ít i c o, es decir, del carácter realizado, no del sentido abstracto y no del sentido inteligente, sino del carácter realizado de la *personalidad*, de la «subsunción» bajo el símbolo *personalizado.*

Después de las finalidades lógica y estética yo trato de la finalidad *personalizada*; y en esto descubro la naturaleza misma tanto del milagro como, por este medio, de todo el mito. Está claro que esto no es sino la dialéctica consecuentemente desarrollada. Así como es imposible detenerse en la idea abstracta como tal y, queramos o no, toca hablar de la *realización* de esta idea, de la cosa en la cual esta idea se ha encarnado, de igual modo es imposible tratar simplemente del sentido *inteligente*, es decir, de la *autoconsciencia como tal* no realizada en nada y, por lo tanto, no perteneciente a nadie. Por supuesto, esto es una categoría autónoma y ella debe ser dilucidada en su plena autonomía e independencia. Pero ella *exige dialécticamente* la siguiente categoría -justamente la categoría de hechos, de presencia, de realidad, y, naturalmente, no de hechos en general, sino de los hechos de esta inteligencia, autoconsciencia, sentido inteligente, como una realidad dada, -o, simplemente como personalidad. La personalidad es, afirmamos, la inteligencia realizada como mito, como sentido, la imagen de la propia personalidad. *Y la coincidencia de la historia empírica de la personalidad, que transcurre casualmente con su misión ideal, es precisamente el milagro.*

6. a) Es fácil reducir toda esta doctrina del milagro al absurdo, si se olvida que aquí se trata precisamente de la *personalidad* y de su historia. Se puede objetar: un músico-intérprete que domina el instrumento a la perfección para usted será un milagro, porque aquí -también se da la coincidencia de la vida empíricamente casual (aprendizaje) con la tarea ideal (dominio de la técnica). Semejante razonamiento demuestra precisamente, que sus autores no comprenden que en el milagro se trata de la personalidad precisamente. Es que el dominio de la técnica, a pesar de ser una manifestación de la personalidad (beber, comer, dormir, también son patrimonio y manifestación de la personalidad), pero no es la propia personalidad ni su historia. Es la historia de una de sus múltiples funciones aisladas. Y si se quiere abusar de un término confuso, aquí también se puede

decir (y se dice con frecuencia): técnica sobrehumana, maestría fabulosa, *milagros* de interpretación técnica y artística, y etc. Esta función aislada también tiene su historia casual, su misión ideal y uno u otro grado de coincidencia de los dos, de tal manera que si se quiere, aquí también se puede hablar del milagro o de sus grados. Pero usualmente por el milagro, en el sentido propio de la palabra, comprendemos la esfera de la *personalidad íntegra* y manifestaciones históricas de la *personalidad íntegra*, la manifestación de la energía de la personalidad en su *substancia*. Y esto significa que aquí se piensa en la *vida misma* y las coincidencias y las no coincidencias con el ideal de la *propia vida*. Muy frecuentemente muchos, especialmente los psicólogos, entienden la psique como una serie de estados o géneros de la vida psíquica. De suerte que tratan de la sensación, la percepción, la atención, la memoria, las emociones, los actos volitivos, etc., como funciones aisladas. Y piensan que luego se podrá obtener la vida psíquica de la unificación de todas estas funciones. Naturalmente, semejante interpretación de la vida psíquica es absolutamente inaceptable para mí. Resulta especialmente erróneo cuando se trata de la personalidad. La personalidad en ningún caso es ni sensación, ni percepción, ni atención, ni cognición en general; ella no es afecto, ni emoción, ni sentimiento, ni aspiración, ni deseo, ni voluntad, ni acciones. Ella, por supuesto, necesariamente *se manifiesta en ellas*. Pero la personalidad se manifiesta en todo en general: en el vestido, en los procesos fisiológicos de la respiración, de la circulación sanguínea, de la digestión; y esto para nada significa que la personalidad es el paño o el vestido de paño, que ella es el estómago y la digestión, y etc. La personalidad, como categoría, no tiene nada en común con funciones particulares aisladas; y de ellas nunca se podrá deducir la personalidad, si el concepto de ella no se ha obtenido de otra fuente.

b) Esta teoría de la personalidad debe tenerse en cuenta si queremos aclarar para nosotros la dialéctica verdadera del milagro. En la finalidad estética se piensa en la función aislada del sentimiento. Naturalmente, aquí hay de todo - el conocimiento, la voluntad y el sentimiento. Pero concebimos la finalidad estética centrada en el sentimiento puro. Por esta razón la coincidencia de lo «ideal-posible» y «lo real-casual» aquí presupone (por lo menos, frecuentemente) una historia bastante larga, justamente de esta función aislada. De igual manera, observando la interpretación del pianista virtuoso y llamándola «milagro», vemos que aquí hay una larga historia empírica de esfuerzos volitivos humanos, llena de un cúmulo incalculable de las casualidades más variadas. El resultado es la coincidencia de la agilidad de los dedos con las intenciones ideales del compositor y del intérprete. Pero es evidente que aquí se realiza la dialéctica de dos esferas aisladas, -de los esfuerzos volitivos del hombre y de un cierto intérprete ideal, aisladas de la esfera general de la personalidad, empíricamente casual e idealmente concebida. Ellas son antitéticas y la interpretación artística es su síntesis. ¿Pero que resultaría, si tratásemos no del sentimiento y de su desarrollo, no de la voluntad y de sus esfuerzos, no del conocimiento y de sus actos, sino de la *personalidad*, que no se compone de estas tres esferas y en general no se compone de ningunas funciones aisladas? Entonces nuestra síntesis ya no podrá ser el *sentimiento* como identidad del conocimiento y de la aspiración. Ella tampoco puede ser la síntesis de *la libertad y de la necesidad*, sin hablar ya de la síntesis de la categoría y de la imagen sensible en una imagen artística. Será una síntesis puramente *personalizada*, no determinada en nada y ni siquiera tocada por ninguna

de semejantes funciones y síntesis aisladas. Es esta síntesis precisamente la que es el milagro, la *finalidad mítica.*

c) Y he aquí porqué en el milagro no existe la síntesis ni puramente cognoscitiva, lógica, ni puramente volitiva, ni puramente estética. Si el milagro fuese una síntesis puramente cognoscitiva y una finalidad puramente lógica, entonces, ya *cualquier organismo* vegetal y animal *sería un milagro*, porque siempre lo concebimos por medio de la categoría de un cierto fin. Es que todo organismo tiene su historia, vive su vida independiente; y siempre sobre él podemos plantearnos y nos planteamos la pregunta: ¿Cómo se logra el fin virtualmente originado en la semilla del organismo? Si quieren, es posible, por supuesto, considerar un milagro también a cualquier organismo, pero esto será el milagro no en el sentido propio de la palabra, más bien un cierto grado primitivo del milagro. En cambio en el milagro propiamente dicho, no nos limitamos por esta síntesis cognitiva sola y por la finalidad puramente lógica. Si no fuera así, el cojo que se cura frente a un ícono milagroso, sería visto por nosotros desde la perspectiva puramente cognoscitiva, es decir, veríamos el milagro como transición de un estado anatómico-fisiológico a otro. La doctrina del milagro en este caso seríaequivalente a la anatomía y a la fisiología, en el mejor de los casos, a la medicina, y el propio milagro sería hasta la médula sólo un acto biológico. Nadie, sin embargo, nunca experimenta el milagro así. La naturaleza biológica y corpórea- orgánica y física en general del milagro tiene significado como arena de la forma o del modo de la manifestación de aquello que se llama el auténtico milagro. Ella por sí no tiene ningún significado independiente, aunque el milagro se manifieste precisamente en ella. Y en este sentido ella es perfectamente indispensable. Ya no hablo de aquel que experimentó el milagro en sí mismo o cree en él. Yo sostengo que incluso quien no cree en el milagro lo concibe justamente de esta manera. Creer o no creer es una cosa; pero el objeto en el que se cree o no se cree es completamente otra. Usted no cree en el milagro, pero sí *tiene* una noción del objeto milagroso, puesto que ¿si usted no sabe qué es el milagro, cómo es que usted niega lo que no sabe? Por lo tanto, si usted niega el milagro, usted sabe *qué cosa* está negando, es decir, usted sabe qué es el milagro. Y si usted sabe qué es el milagro, entonces usted lo *distingue* de lo que no es el milagro. Si usted no distingue el milagro del no milagro, entonces, negando el milagro usted niega también todo no-milagro, es decir, niega todo lo real. ¿Qué clase de materialista es usted después de esto? Pero usted reconoce todo lo real y lo existente, es decir, el no milagro; por tanto, *sabe* que el milagro es distinto del no milagro, y *debe* saber en qué, precisamente, está la diferencia. De suerte que negar el milagro es posible sólo cuando se sabe *en qué precisamente* se distingue del no-milagro, y por lo tanto, ni qué decir tiene que el milagro no es simplemente un acto físico o corporal orgánico. Le queda a la «ciencia» el método favorito: el milagro, dirán, por supuesto, no es un acto físico, pero sí es este acto más ficción. Sin embargo, esta reducción al subjetivismo es una actitud típicamente impotente de la metafísica liberal. De esta manera, hasta los mismos actos físicos frecuentemente han sido reducidos a procesos subjetivos. Ha habido no pocos de esta clase de reduccionistas. Y lo mas importante es que, con esta reducción, ya dejamos de tratar del milagro como tal, y comenzamos a discurrir sobre nuestra actitud frente a él, es decir, sobre nosotros mismos. Tal sustitución es un error lógico, sin hablar ya de que el milagro es más interesante que «nosotros mismos» (y encima con nuestra «ciencia»), y que incluso

esta misma sustitución es posible, sólo cuando *ya* se conoce qué es el milagro de por sí. De suerte que la interpretación del milagro como ficción (combinada con una u otra transición biológica o física en general de un estado a otro) es posible sólo en virtud de dos errores lógicos simultáneos:

1) quaternio terminorum[68], ya que aquí se piensa un silogismo de aproximadamente el siguiente carácter: «Esta curación es un milagro. El milagro es una ficción. Por lo tanto, esta curación es una ficción». (es decir, el silogismo de tipo: «Todos los canes ladran. Una constelación - es «Can». Por lo tanto, una constelación ladra»); y

2) El trato erróneo (obversio)[69] - en latín en el original), ya que ingenuamente piensan que el juicio «todo milagro es ficción» no exige una definición específica de aquél tipo de ficción que es el milagro (lo que sería posible sólo si de este juicio se desprendiera, también, que «Todas las ficciones son milagro»).

d) El milagro no es la síntesis cognoscitiva ni la finalidad lógica. *Pero el milagro tampoco es la síntesis volitiva* o la síntesis de la libertad y de la necesidad. Es un momento de suma importancia en toda la teoría. Ya que esto no es la síntesis volitiva, *en ningún caso se puede pensar el milagro como resultado de unos u otros actos* **volitivos** *del hombre*, por ejemplo, de la oración o de la hazaña. Se puede razonar, y con frecuencia se razona, así: la curación tuvo lugar *porque* el sujeto dado rezó o ayunó por muy largo tiempo, o, en general, vivía una vida especialmente sublime y virtuosa. Quien razona así no comprende en absoluto la naturaleza del milagro. Entonces resulta que el milagro efectivamente es una síntesis *volitiva* de la libertad y de la necesidad. Yo *libremente* me planteo un fin y libremente aspiro a lograrlo a través de todas las casualidades empíricas. Y existe un ideal y un límite de todas mis aspiraciones. Y he aquí que sucedió algo en que el resultado de mis esfuerzos coincidió con la máxima encarnación del ideal, que aunque esté fuera de mí, es *necesario* para mí. La libertad coincidió con la necesidad, y se obtuvo la síntesis. Yo sostengo que el milagro nada tiene que ver con esta síntesis volitiva. El milagro no sucede en absoluto necesariamente con aquel que realizó mas esfuerzos volitivos, o aquel que es más sublime y mejor que los demás. *El milagro no depende de esto en absoluto*; y es difícil decir, en general, con quién sucede con mayor frecuencia. El razonamiento sobre el milagro como síntesis volitiva es inevitablemente moralista y es una introducción de la moral en la esfera que tiene una relación bastante distante con la moral. Semejante interpretación debería ver un milagro en cada acción y realización acertadas. De suerte que el hecho de que el niño aprenda a caminar bien ya sería un milagro. El hecho de que el violinista domine a la perfección la técnica de su instrumento sería un milagro. El mecanismo de la locomotora, que permite desplazarse a grandes distancias, sería un milagro. Toda clase de actos y acciones

68 En latín en el original. Error lógico que consiste en que en el silogismo aparece un cuarto término. Esto sucede cuando el término se emplea en doble sentido. N. Red en ruso.

69 En latín en original. N. T.

humanas en general, dirigidas a un fin determinado (sublime o bajo, grande o pequeño) y que hayan logrado bien este fin, serían necesariamente milagros. Tal ampliación del concepto de milagro, indudablemente, contradice al usual empleo de la palabra, sin hablar ya de la estrechez moralista introducida aquí en la amplitud inmensa de la conciencia mítica y religiosa.

e) Finalmente, *el milagro tampoco es una síntesis estética* y no presupone un estado emocional particular, aunque se refleje en él como en todo en general. De igual manera que es imposible encontrar aquí una síntesis lógica o práctica, tampoco es posible encontrar una síntesis estética. Los representantes de la «ciencia», que impugnan el milagro desde el punto de vista «científico», no dan en el blanco, puesto que el milagro, por su sentido, nunca pretende la finalidad científica o incluso lógica en general. Los moralistas también erran el blanco, puesto que el milagro está fuera de toda moral, fuera del deber, la responsabilidad, la obligación, etc. El milagro puede suceder con un delincuente a pesar de toda su vida y personalidad. Pero de igual modo sería una profanación del milagro ver en él sólo un autodeleite en el sentimiento y una contemplación extrañada de la imagen artística. La lógica y la ciencia han visto en la naturaleza del milagro una legaliformidad física, declarando todo lo demás ficción inexistente; la moral ha visto en el milagro un resultado de esfuerzos volitivos y una recompensa por la virtud. Ahora el *sentimiento*, la estética, ven en el milagro la belleza y consideran el objeto de su acción como el ser artístico o estético extrañado y «desinteresado», como algo «hermoso» o «bello». Todo esto no tiene nada que ver con el milagro. Todo esto con relación al milagro es o pobre y débil o simplemente profano.

f) Distinguimos, por lo tanto, al fin y al cabo, cuatro tipos de finalidad:

1) la *lógica*, cuyo resultado es un organismo;
2) la *práctica* o volitiva, cuyo resultado es la *perfección técnica* (en el hombre, la moral perfecta);
3) la *estética*, cuyo resultado es la *obra artística*; y finalmente,
4) la *mítica* o *personalizada*, cuyo resultado es el *milagro*.

No trato aquí de la finalidad *fáctica* como tal, que es siempre condicional y depende de los tipos de finalidad arriba mencionados. El terremoto en Crimea *fácticamente* es horroroso. En cambio míticamente (los otros puntos de vista no vale la pena mencionarlos) es bastante oportuno, conveniente y hasta consolador[70].

7.a) ¿Qué cosa es, pues, la finalidad mítica o personalizada? Para la finalidad lógica el fin es uno u otro estado del organismo, para la práctica una u otra norma, etc. Para la finalidad personalizada no tienen importancia ninguna de estas funciones aisladas. Es preciso tomar un fin y un estado ideal, que sean así no para el conocimiento, la voluntad, etc, sino para la personalidad entendida como unidad indivisible. ¿Qué quiere la personalidad como personalidad? Ella quiere, naturalmente, la *autoafirmación absoluta*. Ella quiere no depender de nada o depender de tal manera que esto no impida su libertad interior.

70 Estas notas se escribieron durante el terremoto en Crimea en el verano de 1927. Nota del autor -1930.

Ella no quiere ni desintegrarse, ni agitarse en contradicciones, ni descomponerse en la oscuridad y en el noser. Ella quiere existir como existen los dioses, eternamente felices, que disfrutan la paz infinita y la inteligente calma de su radiante ser independiente de todo. Y he aquí que cuando la historia sensible y abigarradamente casual de la personalidad, sumergida en una existencia relativa, semioscura, impotente y dolorosa, de pronto llega al acontecimiento en el cual se revela esta eterna y primaria feliz predestinación de la personalidad, se recuerda el estado bienaventurado perdido y con esto se supera el vacío angustioso y el ruido y la bulla heterogéneas de la realidad empírica, entonces esto significa que está sucediendo un milagro. En el milagro hay un hálito del pasado imperecedero, profanado y corrompido y que, de pronto, vuelve a surgir como una visión pura y radiante. Aplastado y denigrado, el pasado se oculta invisible en el alma y, de pronto, se despierta como la inocente infancia, como la mañana cristalina del ser. El pasado no ha perecido. Se yergue como la eternidad y la patria inolvidables. En la profundidad de la memoria de los siglos se ocultan las raíces del presente y se alimenta de ella. Eterno y entrañable, este pasado permanece en alguna parte del pecho y del corazón; y no somos capaces de recordarlo, como si fuese una melodía o un cuadro visto en la infancia, que parece estar a punto de acudir a la memoria, pero no acude nunca. En el milagro aparece de súbito este recuerdo, renace la memoria de los siglos y se descubre la eternidad del pasado, inevitable y constante. En el milagro se siente el hálito de la calma inteligente y de la paz de la eternidad. Es el regreso de lejanos viajes a la patria. Todo aquello de lo que el alma vivía, este ruido y la bulla del ser, el abigarrado vacío de la vida, toda la viciosidad y la infamia del principio mismo de la existencia - todo esto se esfuma como una plumilla; y se sonríe uno ante la ingenuidad de tales ser y vida. Y se dá el perdón y se olvida el pecado. Y se forma una especie de fatiga bienaventurada de la carne, y avanza la radiante mañana del espíritu inocente, juvenil.

b) Por supuesto; el estado prístino bienaventurado de la personalidad, siendo de importancia máxima, puede ser expresado por una cantidad infinita de diferentes significados aproximados. Y esto conduce a dos conclusiones bastante esenciales.

En primer lugar, vemos que cada *minucia* del mundo míticamente milagroso obtiene su sentido y su lugar dialéctico. Los maravillosos gigantes, a guisa de Sviatogor, que yace como una montaña, con su fuerza física y sus hazañas sobrenaturales, son resultado de esta consciencia de la perfección prístina de la personalidad, que en este caso se concibe como vigor físico, puesto que en la autoafirmación absoluta de la personalidad debe participar también una potencia física absolutamente grande. Todas estas alfombras, manteles maravillosos, las hierbas mágicas, el gorro maravilloso u otros objetos, personas y acontecimientos del mundo míticamente milagroso son siempre una u otra manifestación de una fuerza, de una aptitud, de un conocimiento, etc, de la personalidad concebida dentro del aspecto de su autoafirmación absoluta. De acuerdo al carácter de las representaciones sobre esta personalidad prístina, bienaventurada, felizmente autoafirmada, se distinguen también los milagros o los tipos de milagros, al igual que los tipos de toda construcción mítica. El oborotnichestvo es un milagro, porque aquí la vida empírica de la personalidad coincidió (por lo menos, hasta un cierto grado) con una de las facetas del estado ideal de la personalidad y, precisamente,

con la de ubicuidad y la de diversidad infinita. Esta coincidencia, o este vínculo, aquí esta descubierto: y es por esta razón que es un milagro. Por la misma razón, todos los representantes del maligno, todas sus hipóstasis multifacéticas -Satanás, Diablo, Demonio, etc, etc -deben ser relacionados con el mundo míticamente milagroso. Aquí también tenemos la síntesis de la otreshennost con la realidad máximamente sensible y, también, por todas partes, la valoración desde el punto de vista de la pureza del ser prístino. Por mucho que rabie el ilustracionismo nihilista y decadente, no obstante el demonio esuna fuerza completamente real; y sólo no notan al demonio con su infinita fuerza maligna, aquellos que están a su servicio y están obcecados por su hipnosis. No hay que pensar que existen sólo las fuerzas malignas que conocemos de las religiones clásicas. El diablo actual ha tomado formas filosóficas, artísticas, científicas, etc[71].

Por lo demás, sin embargo, este diablo, en la mayoría de los casos, se ha hecho mezquino, como todo en el mundo. Si tomamos el mundo demoniaco de la religión de la India, podemos afirmar positivamente, que, en comparación con la profunda melancolía de «Vahavad-guita», la negación y el pesimismo de Baudelaire parecen caprichos de una pupila comparados con lágrimas de un varón maduro[72]. Acaso se puede descubrir al demonio, cuando

Se hunde el mundo ignorante en pecados
En pecados sin penitencia
Se atascarón en pecados las almas fétidas,
No escucharán los pecadores la palabra de la salvación,
No conocerán la gracia de Dios?...

En segundo lugar, es fácil de notar que el *concepto de milagro es un concepto relativo.* Si una cosa dada se concibe autónomamente, por ejemplo, aisladamente material o históricamente, y la enfocamos desde las perspectivas lógica, práctica y estética, ella no es un milagro. Pero si *la misma cosa* se concibe desde el punto de vista de su correspondencia con su ser ideal-personalizado, ella es, infaliblemente, un milagro. Son milagros, indudablemente, las cosas concebidas en la ascensión mistico-inteligente. En el santoral del devoto Gregorio Sinaita leemos: «Quien acometa la ascensión a Dios en su espíritu ve *a toda criatura luminosa* como si fuera en un espejo, si en el cuerpo no lo sé, si fuera del cuerpo, no lo sé como dice el gran Apostol, (2 Cor XII, 2) hasta que un obstáculo que aparece en este momento no obligue a volverse en sí»[73]. Aunque semejantes ejemplos de la visión de la criatura como milagro son muy numerosos, no citaré aquí más santorales, para no irritarlos en balde. Es suficiente citar los ejemplos de este tipo de literatura laica.

---

71 Sobre los tipos universales del diablo ver, por ej., en I Matushevski ***El diablo en la poesía.*** Trad. V. M. Lavrov (M. , 1902). Materiales interesantes que describen la fuerza demoniaca como objeto de percepción viva en el pueblo, en F. A. Ryazanovski ***La demonología en la literatura antigua rusa*** (M, 1915), y también en S. Maksimov ***Las fuerzas desconocidas, maligna y divina.***

72 Matushevskii L. op. cit. P 278.

73 Gregorio Sinaita (años 60 del siglo XIII - años 40 del siglo XIV) devoto y escritor bizantino; abrazó el monacato en Sinaí. Vivió en Athos donde fundó un convento; uno de los representantes del hesicasmo, doctrina que está en la base del energitismo palamita.N. T.

Leemos en Dostoyevski: «En mi mocedad, hace ya mucho tiempo, puede que cuarenta años, anduve con el padre Anfim por toda Rusia recaudando donativos para el monasterio, y una vez pasamos la noche a la orilla de un gran río navegable, con unos pescadores, y entre nosotros se encontraba un joven muy hermoso, un campesino de unos dieciocho años a juzgar por su aspecto, que esperaba amaneciese para seguir tirando de la sirga de un barco mercante. Y lo miro y tiene una traza enternecida y clara. Noche luminosa, apacible, tibia, de julio; el río, ancho; bruma levántase de él; nos orea; levemente chapucean los peces; los pajaritos callan; toda queda, bellamente ora a Dios. Los únicos que no dormíamos éramos nosotros dos, yo y aquel joven, y nos pusimos a hablar de la belleza de este mundo de Dios y de su gran misterio. Cada brizna de hierba, cada escarabajo, cada hormiguita, cada abeja de oro, todos, hasta causar asombro, saben su camino; careciendo de inteligencia del misterio de Dios dan testimonio; continuamente lo están ellos mismos cumpliendo. Y yo veo que se le encandece el corazón al simpático mozo. Díjome que le gustaban mucho los bosques, las aves de la selva; era muy amante de los pájaros, entendía todos sus silbidos; a todos ellos los sabía coger. «Nada mejor que el bosque -dijo- no conozco, aunque todo está bien». «En verdad

-repliquele- que todo es bueno y magnífico, porque todo es verdad. Mira -le digo- al caballo, animal grande, cercano al hombre o al buey, que lo alimenta y trabaja para él, cabizbajo y pensativo; fíjate en sus caras: Qué sencillez, qué adhesión al hombre, que suele maltratarle sin piedad; qué confianza y qué hermosura en su rostro. Hasta conmueve saber que en él no hay pecado, porque todo es perfecto, todo, quitando al hombre, es impecable y con ellos está Cristo más que con nosotros». «Pero -inquirió el joven- ¿también está con ellos Cristo?» «Cómo podría ser de otro modo, le dije, si para todos vino el Verbo, para todas las criaturas y todos los seres; toda hojita tiende al Verbo, la gloria de Dios canta, por Cristo llora, sin saberlo, y lo hace con el misterio de su vida sin pecado». Todo esto es un excelente ejemplo de la interpretación de las cosas mas corrientes como milagrosas.

Como un milagro, indudablemente, se le figura todo el mundo a aquella ermitaña tan bien representada, conforme a la tradición popular, por V.I. Belski y N.A. Rimski Korsakov en la famosa «Leyenda de la villa de Kitezh», donde las siguientes palabras de Fevronía están dentro del contexto general de la «Loa a la naturaleza».

Oh, tu, bosque mío, soledad hermosa,
Robledal mío -el reino verde
Como una madre querida y dulce
Desde mi infancia me ha criado y cuidado.
¿No fuiste tú quien a tu niña entretenía
No fuiste tú quién a la inocente contentaba
De día, tocando canciones tiernas,
De noche, susurrando cuentos maravillosos?
A las aves y a las bestias me diste por compañeros,
Y cuando me cansaba ya de jugar con ellos
Trayendo las visiones soñolientas,
Con el susurro de las hojas me calmabas.

Oh, gracias, mi bosque, por todo, por todo:
Por tu belleza secular eterna
Por tu frescor en la hora del mediodía
Por la nochecita tibia y húmeda,
Por las neblinas nocturnas azuladas,
Por el rocío de perlas en la mañana,
Por el silencio, por meditaciones largas
Meditaciones largas, serenas, dichosas...

Y más adelante:

Día y noche celebramos el oficio divino,
Día y noche la fragancia del incienso;
De día resplandece el solecito claro,
De noche las estrellas se encienden como velas,
Día y noche aquí las canciones tiernas,
Regocijo en todas las voces,
Las aves, las bestias, toda criatura viviente
Alaba el bello mundo del Señor.
¡A Tí, cielo sereno,
El trono maravilloso del Señor nuestro Dios!
¡Y a Tí gloria eterna, tierra, madre,
Tú, el soporte fuerte del trono de Dios.

El nacimiento de un niño visto científicamente es un resultado necesario de determinadas causas naturales; considerado desde el punto de vista de la voluntad, el niño es, por ej., el resultado del deseo de los padres de tener hijos; considerado desde el punto de vista del sentimiento, puede ser tratado como objeto bello. Pero si usted ve el nacimiento del niño como manifestación de aquel aspecto del estado eternamente bienaventurado y absolutamente autoafirmado de la personalidad, que consiste en su eterno nacimiento y crecimiento, en una especie de autocreación, autoengendramiento, entonces el nacimiento del niño resultará un milagro, semejante a como se le parecea Shatov en la novela de Dostoyevski «Demonios». «Alégrese usted, Anna Petrovna... Esta es una gran alegría... - balbuceó Shatov, con aspecto de idiota beatitud...» «El misterio de la venida de un nuevo ser es un grande e inexplicable misterio». Schatov balbucía palabras inconexas, lleno de entusiasmo, como embriagado. Parecía como si algo agitase en su cabeza y sin su venia le escapase del alma. «Eran dos criaturas, y de pronto ya son tres: una nueva alma, íntegra, perfecta como no lo son las cosas que salen de manos del hombre, una nueva idea y un nuevo amor, hasta miedo da...¡Y no hay nada más sublime en el mundo!».

Y no sólo el nacimiento de un niño, sino *definitivamente todo en el mundo, puede ser interpretado como un verdadero milagro.* Con la única condición de que las cosas y los acontecimientos dados sean considerados desde la perspectiva de la autoafirmación personal bienaventurada, prístina. En todo acontecimiento este vínculo puede ser establecido fácilmente. Y nosotros, con frecuencia, querramoslo o no, lo establecemos, comenzando a tratar las cosas más comunes y corrientes desde una perspectiva nueva, viéndolas de pronto como enigmáticas,

misteriosas, y etc. Cualquiera ha experimentado esta extraña sensación, cuando de pronto le parece raro que la gente camina, come, duerme, nace, muere, pelea, ama, y etc; cuando de súbito todo esto se valora desde el punto de vista de un ser distinto, olvidado y profanado, cuando toda la vida se le presenta de pronto como un símbolo infinito, como un mito complejísimo, como un milagro admirable. El mismo mecanismo es milagroso, las propias leyes de la naturaleza son míticamente milagrosas. No hace falta nada especialmente extraño o terrible, nada excepcionalmente extraordinario, especialmente fuerte, poderoso, especialmente maravilloso, para que se realice esta consciencia mítica y se valore la faceta maravillosa de la vida. Es suficiente lo más simple, cotidiano y debil, lo más ignorante, etc., para que se realice el mito y se cree el milagro. Así dice el santoral del reverendo Benedicto[74] sobre la visión del universo en un rayo de luz, en una partícula de polvo, que se le presentó a él: «Habiendo dormido un poco en la tarde, el reverendo Benedicto se levantó a la oración, antes de la hora de medianoche, y parado frente a la ventana y rezando, *de pronto vió una gran luz celestial; y la noche se puso mas clara que el día*; y lo más maravilloso, como me contó después el mismo padre, *fue ver todo el universo reunido bajo un solo rayo de sol.* Fijando la vista en esta luminosidad, vio el *alma* del devoto Germanus, obispo de Capua, *elevada por ángeles en un círculo de fuego*»[75].

C) De suerte que la finalidad mítica, o el milagro, es aplicable a absolutamente cualquier cosa; y *se puede tratar sólo de* g r a d o s de lo milagroso, más exactamente -incluso no de los grados de milagrosidad, sino de grados y formas del ser personalizado prístino y de su aplicación a los acontecimientos que transcurren empíricamente. Hasta se puede afirmar que *no existen grados de milagrosidad*, que todo es milagroso *en igual medida.* Pero a esto habría que agregar, que cada cosa existe sólo como modo de una u otra faceta del ser personalizado, y es grande y pequeña en virtud de aquello cuya forma ella representa. Esto conduce, podría parecer, a la variedad del carácter milagroso del ser empírico. En realidad, sin embargo, está perfectamente claro que la milagrosidad, como tal, es completamente igual en todas partes y sólo su objeto varía. *Todo el mundo y todos sus momentos componentes y todo lo animado, en igual medida son mito y de igual manera son milagro.*

74 Chetii-Minei del santo Dimitrii Rostovski, para el día 14 de Marzo.

75 En eslavo eclesiástico en el original. N. T.

1984

1986

XII- LA RESEÑA DE TODOS LOS MOMENTOS DIALÉCTICOS DEL MITO DESDE LA PERSPECTIVA DEL CONCEPTO DE MILAGRO.

Solamente ahora podemos considerar definitivamente aclarado el problema de la *otreschennost* auténticamente mítica. Recordamos cuanto trabajo nos costó encontrar la verdadera raiz de esta *otreschennost*. Hemos comparado la *otreschennost* mítica tanto con la general-material como con la poética. Y en ninguna parte hemos podido encontrar la solución satisfactoria. Todo el tiempo enfrentábamos la tarea difícil de cumplir -sintetizar la sensibilidad, la concreticidad máxima y la corporeidad puramente material del mito, con su cierto carácter del más allá, fantástico, con su carácter «irreal», universalmente reconocido. Después de muchos esfuerzos, sólo ahora hemos encontrado esta síntesis verdadera; y ella es el milagro. El milagro, de esta manera, es una síntesis dialéctica absolutamente necesaria, de la cual vive la consciencia mítica; sin ella no existiría ni el mito mismo. Desde esta perspectiva se nos presenta en una nueva luz también la relación del mito con otras esferas de la creación humana, de las cuales hemos tratado a lo largo de todo el estudio.

1. Ante todo, hemos dicho, el mito 1) no es una fantasía o ficción, sino una categoría dialécticamente necesaria de la consciencia y del ser en general. Entonces esta fue una afirmación gratuita, obtenida como antítesis al prejuicio comunmente dominante. Para el sujeto mítico el mito no es ficción, sino una necesidad auténtica; y nosotros, todavía sin saber en qué propiamente consistía la naturaleza de ésta necesidad, hemos, de antemano, afirmado que esta necesidad debe ser de naturaleza dialéctica. Lo hicimos porque el carácter no ficticio del mito para el sujeto mítico es *conditio sine qua non*[76] de toda la existencia de este sujeto. Es su mundivisión espontanea e ingenuamente existencial. Y allí donde hay tratamiento espontaneo e ingenuo de la vida, siempre está la dialéctica; y si ella en algún momento no está clara, el análisis mas atento la distinguirá y construirá necesariamente. Y he aquí que ahora estamos viendo en qué consiste la verdadera naturaleza dialéctica del mito y la necesidad del mismo. El mito es dialécticamente necesario en la medida que él es el ser personalizado y, por lo tanto, histórico, y la personalidad no es sino una categoría necesaria ulterior a la del sentido (idea) y a la de la inteligencia. En su interior el mito contiene la dialéctica de la personalidad prístina, pre-histórica, que no ha comenzado a devenir, y de la personalidad histórica en el proceso de devenir, empíricamente casual. El mito es una síntesis indivisible de las dos esferas.

2. Luego, hemos dicho que el mito no es el ser ideal, pero si la material realidad vitalmente percibida y creada. Y nuevamente no estuvo claro en qué está lo

76 En latín en el original. N. T.

XIII- LA FÓRMULA DIALÉCTICA DEFINITIVA.

1. Nuestro análisis fundamental del concepto de mito está terminado. Razonamientos ulteriores ya no nos aportarán nada nuevo en principio, aunque los resultados obtenidos se puedan exponer también de otra manera y se puedan someter a la transformación, lo mismo que una fórmula matemática compleja puede, por vía de transformaciones, ser expresada de manera más breve o distinta, sin introducir ni un sólo valor nuevo en principio. ¿Qué teníamos antes de introducir el concepto de milagro? Teníamos la siguiente definición: el mito es una historia personalizada dada en palabras. Ahora podemos decir así: *el mito es una historia personalizada*m i l a g r o s a*dada en palabras.* Esto es todo lo que yo puedo decir sobre el mito. Y probablemente muchos estarán sorprendidos que como resultado de tan largas investigaciones y distinciones se haya obtenido una definición tan simple y, se puede decir, tan trivial y generalmente conocida. ¿Quién no piensa, pues, que el mito es una narración, es decir, algo dado en palabras, que en esta narración figuran personas vivas y que a ellas les pasan historias milagrosas? Por supuesto, yo podría exponer los resultados de mis investigaciones de una manera más compleja y difícil, especialmente desde el punto de vista de los términos. Sin embargo, preferí quedarme con los términos comunes y me puse como objetivo sólo producir una elucidación fenomenológica completa de estos términos y fijar un significado univalente de ellos. Aunque las palabras empleadas por mí son comunes y corrientes, están tomadas no en su significado habitual confuso, sino en el sentido rigurosamente analizado y fijado. Por esta razón la fórmula obtenida por mí puede ser empleada sólo por aquel que ha asimilado bien la dialéctica de tales categorías como «personalidad», «historia», «palabra» y «milagro». En la confusión y maraña del empleo cotidiano de las palabras he introducido un sentido preciso y definido, y uno no debe limitarse únicamente a la fórmula final como tal. Hay que tener también en cuenta todo el análisis anterior.

2. Sin embargo, no obstante que he agotado, en mi opinión, todos los aspectos esenciales de la consciencia mítica, y no obstante que la fórmula final obtenida por mí es suficientemente sencilla y exacta, quiero, como conclusión, realizar una transformación más de esta fórmula con el objeto de obtener otra ventaja dialéctica que no es obvia en la fórmula propuesta. Es que en nuestra fórmula hay, propiamente dicho, cuatro miembros; 1) personalidad, 2) historia, 3) milagro, 4) palabra. ¿Será posible encontrar en la lengua una tal categoría que abarque o todos los cuatro valores, o, por lo menos, algunos de ellos en una expresión única? Creo que es posible hacerlo, y la significación lograda nos dará la posibilidad de construir una dialéctica más sencilla del concepto de mito.

Tomemos la primera y la última categoría -la personalidad y la palabra. El mito es la palabra sobre la personalidad, la palabra que pertenece a la personalidad, que expresa y revela la personalidad. El mito es una tal palabra que pertenece

justamente a la personalidad dada, a ella especialmente, es inalienable de ella. Si una personalidad es verdaderamente personalidad, no es reductible a ninguna otra cosa, es absolutamente original. No ha habido, ni nunca habrá otra personalidad *exactamente igual*. Esto significa que también su palabra específica es absolutamente original, irrepetible, incomparable con nada e irreductible a nada. Es la palabra *propia* de la personalidad y la palabra *propia* sobre la personalidad. *Es el nombre*. El nombre es la palabra propia de la personalidad, la palabra que únicamente ella sola puede dar y revelar sobre sí. En el nombre está *la síntesis dialéctica de la personalidad y de su expresión*, de su comprensión, de su verbalización. El nombre de la personalidad es justamente aquello que, propiamente dicho, tenemos en el mito. El nombre es aquello que está expresado en la personalidad, que está revelado en ella y aquello que ella es para sí y para otros. De suerte que *el mito es el nombre*. Pero el mito, hemos dicho, es además el milagro. Este tercer momento de nuestra última fórmula se integra fácilmente también en el concepto más complejo obtenido por nosotros. Precisamente se obtiene el nombre *milagroso*, el nombre que habla, testimonia sobre milagros, el nombre inseparable de estos mismos milagros, el nombre que *crea* milagros. Tendremos razón al llamarlo *el nombre mágico*. El mito, por esta razón, es simplemente el nombre mágico. Y, finalmente, la adición del segundo momento, del histórico, constituye la última transformación que recibirá la siguiente fórmula: el mito es el *nombre mágico desplegado*. Y aquí hemos llegado hasta el núcleo mas simple y definitivo del mito, mas allá del cual ya no hay nada, y el cual ya no es descomponible de ningún modo. Es el núcleo definitivo y último del mito, y en adelante deben cesar todas las transformaciones y simplificaciones distintas. Es la fórmula simple y saturada al máximo del mito. También se debe tener en cuenta que esta fórmula posee un significado absolutamente universal. Naturalmente, la «magia» cristiana no tiene nada en común con la pagana.

...Y los hechiceros todos irán a la pestilencia diabólica,
Los encantadores - al precipicio sin fondo,
Los brujos malvados a los pantanosfétidos.
Será para ellos el hundimiento eterno
Será la putrefacción eterna
Será el ahogo eterno..

Y sin embargo, se puede encontrar el desarrollo del mito a partir del nombre mágico primario en un cúmulo de textos cristianos de los cuales citaré sólo un fragmento de la oración conjuradora para la ceremonia de expulsión del demonio en el devocionario de Piotr Moguila[79].

"Amedrántate, huye, huye, apártate demonio impuro y detestable, infernal, adulador, visible por impudicia, invisible por hipocresía, allí donde estás, o te apartas o eres Belcebú en persona o el que estremece o serpentiforme o de otro aspecto bestial o como humo o como un ave o una voz nocturna o como sordo o mudo o atemorizante con su llegada o asolador o calumniador o en el sueño pesado o en la enfermedad o en la peste o en discordias galopando o causante de lágrimas lujuriosas o lascivo o malo o concupiscente odulzón o venenoso o

79 Piotr Moguila. Obispo metropolitano de Kiev (1596-1647). El libro citado fue escrito en 1646. N.T.

voluptuoso o el que adivina por los astros o hace brujería en la casa o impúdico o que a los demás reprocha mucho o inconstante o que cambia cada mes o que en algún tiempo está sujeto a alguna hora o en la mañana o a medio día o a media noche o el que aparece en tempestad o habita en el rayo, o existe por sí solo o se presenta por azar o es enviado por alguien o se descubre de repente o en el mar o en el río o de la tierra se emana o del pozo o del precipicio o del foso o del lago o de la caña o de la materia o de la superficie de la tierra o de la inmundicia o de la pradera o del bosque o del árbol o de las aves o del trueno o del techo del baño o de la pila con agua o de la tumba pagana o sin rostro o plenamente conocido o desconocido o de lugares conocidos o ignotos o del lugar desértico piérdete y esfúmate. Ten vergüenza de la imagen por mano de Dios creada y concebida: amedrántate frente a la imagen de Dios encarnada y no te ocultes en el esclavo de Dios (fulano), el bastón de hierro y el horno de fuego y el tártaro y el rechinamiento de dientes y la venganza por desobediencia te esperan; teme, cállate, huye y no regreses, no te escondas con la astucia diabólica, pero vete a la tierra sin agua, baldía, yerma, afligida, donde no habita el hombre, sólo Dios infunde miedo amarrando con cilicios de tinieblas a todos los que lo ofenden e injurian a su imagen y los entrega al tártaro, para una noche y un día largo, a tí el tentador de todos los malos y el creador del diablo, puesto que grande es el temor de Dios y grande la gloria del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, ahora y siempre y por los siglos de los siglos, Amén. ...[80]

Con esto me tocará finalizar mi explicación fenomenólogo-dialéctica del concepto de mito. El mito, como el nombre mágico desplegado, ya no puede ser analizado mas allá, ni reducido a algunos momentos más elementales. Aquí está el punto semántico central, definitivo e indivisible del mito; y es posible sólo tal investigación ulterior que detallará este concepto ya sin salir de sus límites.

80 La puntuación corresponde al texto original. N. T.

específico de este carácter real y existencial del mito. En contraposición con la idealidad incorporea, el mito, hemos dicho, es *extremadamente* real, de alguna manera *especialmente* corpóreo, terriblemente material y físico. Ahora esta elevada realidad y corporeidad ha sido revelada por nosotros también. Habiendo analizado el concepto de milagro, entendemos claramente que es justamente el milagro aquello que resalta tanto la naturaleza corpórea del mito, la saca de la esfera de la corporeidad común, ordinaria y, sin restarle corporeidad a su naturaleza (sin corporeidad no hay mito), la hace de alguna manera especiamente intensa y profunda. Ahora es conocido el nombre de este factor, que no elimina el cuerpo, pero justamente lo tensa en la dirección auténticamente mítica; y está descubierta su naturaleza dialéctica y, por tanto, su necesidad.

3. El mito, argumentábamos antes, no es la ciencia, sino la vida que encierra en sí su propia veracidad y estructura semántica míticas. No sabíamos entonces nada sobre esta veracidad, pero ahora hemos distinguido la verdad mítica de la lógica, de la práctica y de la estética. Este sólo hecho nos despejó el camino para establecer el concepto de la veracidad mítica. Y ahora se ha vuelto clara. El mito, indudablemente, vive de su propia comprensión de la verdad; y ella consiste en el establecimiento del grado de la correspondencia de la vida empírica fluida de la personalidad con su pureza prístina ideal. Esta es la veracidad completamente distinguible entre toda otra índole de veracidad, la veracidad puramente mítica. En su fundamento está la verdad del milagro.

4. El mito no es una construcción metafísica, sino una realidad puramente material, que se presenta, sin embargo, al mismo tiempo extrañada del curso habitual de los fenómenos y que contiene, por esta razón, grados distintos de jerarquicidad. De eso se ha tratado mucho a lo largo de nuestro escrito. Pero es obvio que sólo después del análisis del milagro se pueden llenar estas tesis generales con un contenido real. Ahora ya sabemos bien qué es la otreschennost mítica, la cual es al mismo tiempo también el ser corporeo-material. Pero también sabemos en qué consiste la auténtica naturaleza *jerárquica* del mito. Hemos argumentado y hemos argumentado dialécticamente cómo funciona esta jerarquicidad mítica. Hemos demostrado que ella es siempre uno u otro *significado aproximado* que tiende a su límite, a la autoafirmación absoluta de la personalidad. En su existencia en el otro ser la personalidad repite únicamente sus momentos particulares y subordinados, que en ella, como tal, están dados de una vez, indisolublemente y para siempre. Por lo consiguiente, la dialéctica y la clasificación de estos momentos es justamente la dialéctica de los grados jerárquicos, en los cuales se desintegra la personalidad en su paso al otro ser, y los cuales, de acuerdoa la naturaleza meonica (IV - Ver notas finales, pag 176) del otro ser, transcurrirán de manera confusa y casual en el océano del devenir. De esta manera dialéctica, está definida, deducida y argumentada, la jerarquicidad del ser mítico.

5. El mito no es ni esquema, ni alegoría, sino símbolo. ¿Qué obtiene ahora esta tesis de nuestro análisis del concepto de milagro? El símbolo es una cosa tal que significa aquello mismo que ella es en su esencia. Ahora debemos señalar que el verdadero símbolo mítico es, por lo menos, el símbolo en el cuarto grado. En primer lugar, es un símbolo en la medida en que sea una *cosa* o un *ser* simplemente. Pues todo objeto real, por cuanto se concibe y se percibe por

nosotros como espontanea y autónomamente existente, es, como hemos dicho, un símbolo. Este árbol que crece frente a mi ventana es justamente aquello que él significa; él *es* un árbol y *significa* árbol. En segundo lugar, el mito es un símbolo en la medida en que sea una *personalidad*. Es que aquí no tenemos cosas simplemente, sino cosas *inteligentes*. La inteligencia se sobrepone al símbolo anterior como un estrato nuevo y transforma el símbolo material en un símbolo inteligente. Aquí también es forzoso distinguir y después identificar algo, es preciso tratar del «ser» y del «significado»; únicamente el «significado» resulta ahora un significado inteligente. Veo un objeto y encuentro en él una cierta autoconsciencia. Pero en cuanto se trata del mito, no puedo afirmar que este objeto signifique una autoconsciencia, que en realidad no le pertenece (como sucede en una fábula). Tengo la obligación de pensar que la inteligencia observada por mí es el objeto mismo, o, por lo menos, es inseparable de él (como en el mito de Cerbero, por ej.). En tercer lugar, el símbolo mítico es un símbolo, por cuanto es *historia*; ya que aquí tenemos que ver no con la personalidad simplemente, sino con su devenir empírico; y es preciso que este devenir de la personalidad sea su *manifestación*, que en todas partes ella sea reconocida como tal, que en todas partes se realice la identificación de esta personalidad en devenir con su núcleo estable. Finalmente, en cuarto lugar, el símbolo mítico es un símbolo en la medida de su *milagrosidad*. Es decir, en la historia de la personalidad dada debe tener lugar no simplemente la antítesis (y por consiguiente, la síntesis) de los aspectos en devenir, pero tal aspecto estable que posee los indicios de la autoafirmación prístina absoluta, es decir, de fuerzas grandes, de la omnipotencia, de laomnisapiencia, etc; y de un aspecto en devenir que ponga en evidencia su vínculo con esta autoafirmación absoluta o, por lo menos, con su una u otra faceta. Así se revela la cuarta naturaleza simbólica del mito.

6. El mito no es una obra poética, y su otreshennost no tiene nada en común con la *otreshennost* de la imagen poética. A la luz del concepto de milagro analizado por nosotros esta relación recíproca entre la mitología y la poesía puede ser formulada de manera más simple y precisa. La poesía vive del ser extrañado de cosas y del «placer desinteresado». Ahora podemos afirmar que el mito no es otra cosa que esta misma imagen poética extrañada de cosas, pero *afirmada y determinada material y corporeamente*. El mito es la *otreshennost poética, dada como cosa*. De por sí la imagen poética es «extrañada» de las cosas y no está interesada en ellas. Afirmemos ahora esta misma otreshennost de las cosas como *cosa*, este mismo desinterés, como interés, y obtendremos el mito. La poesía y el arte en general no se consideran *un milagro* únicamente porque son concebidos como no reales, no materiales, sino, en principio, como *fantaseados* y *ficticios*, como creados supuestamente para la delicia de los sentidos y para el conocimiento, por medio de ellas, de una u otra existencia. Pero imaginemos que la realidad poética sea justamente la realidad auténtica, y que, fuera de ella, no exista ninguna otra realidad, es decir, no reduzcamos la realidad poética a hechos habituales, sino comprendamos estos últimos como una realidad poética, entonces obtendremos la realidad *milagrosa*, el milagro. Y esto será el mito. La imagen poética no es el símbolo en el cuarto sentido, en todos los demás sentidos ella es completamente idéntica a la imagen mítica. La obra artística es la obra corporea de la sensorialidad de lo milagroso y dada en hechos. En cambio el mito es la creación de lo *milagroso mismo* dado corporeamente y por medio de hechos, de

lo milagroso como un hecho real, y no como una u otra modificación inteligente. La ciencia, la moral y el arte son construcciones *inteligentes*; la mitología es una construcción que *fácticamente realiza* una u otra construcción inteligente.

7. Puede ser que sean todavía mas importantes las precisiones que debemos introducir en nuestra aseveración de que el mito no es una creación específicamente religiosa. El mito, en efecto, no es una forma específicamente religiosa, pero, por alguna razón, no obstante, hablamos del milagro y además vemos en el milagro un encuentro de dos planos, uno de los cuales, tal parece, es verdaderamente posible sólo para la consciencia religiosa. Esta falta de claridad debe ser eliminada y, tan pronto nosotros lo hayamos hecho, inmediatamente el concépto de mito obtendrá un relieve y una originalidad aún mayores. Pero para esto es necesario recordar bien nuestras tesis dialécticas generales.

a) Tenemos 1) sentido, idea, 2) inteligencia, o idea inteligente, y 3) hecho, o encarnación de idea inteligente, o personalidad. Tomemos la segunda categoría. En ella fácilmente se desarticula dialécticamente la tríada de tal manera que es mejor tratar ya no simplemente de la inteligencia, sino de la inteligencia triple[77]. Y es que por cuanto la inteligencia es, en general, una especie de autoreferencia, tenemos a) tal autoreferencia, que fija el momento mismo de la distinción de todo lo demás, es decir, se toma a sí misma como limitada por algo distinto: esto es *conocimiento.* b) Tenemos, luego, en el orden dialéctico, una tal autoreferencia que, aunque se tome a sí misma como limitada por otro ser, aspira, no obstante, a integrar este otro ser, reunificarse con él, por lo que se forma una frontera *en* ***devenir***, una transición en ***devenir*** al otro ser; esto es aspiración, propensión, *voluntad* (estas distinciones no nos pueden interesar ahora). C) Finalmente, la autoreferencia, habiendo transitado al otro ser, se encuentra allí a sí mismo, de tal modo que se elimina la necesidad de una ulterior transición; el devenir ha parado, ha llegado a la frontera, al límite, y el devenir ulterior ya no pasa esta frontera y gira al interior de ella; aquí, por ende, está la fusión del sujeto y del objeto de la autoreferencia en una sola inteligencia, que gira en torno a sí misma, en torno a su propio centro; esto es el *sentimiento.* Tal es la dialéctica de la inteligencia: a) conocimiento, o si se quiere, «la razón teorética», b) voluntad, «la razón práctica», y c) sentimiento, «la razón estética». Todo esto es *antes* del hecho, *antes* de la personalidad; todo esto es sólo *sentido, idea*, aunque la idea modificada, y justamente la idea inteligentemente modificada. Luego, la dialéctica pasa a la *personalidad.* Toda categoría dialéctica no es otra cosa que la *inmersión* de la categoría anterior en el otro ser circundante y, por lo tanto, obtención de nuevas propiedades en relación con este otro ser, la *sintetización* con él. En otras palabras, cada categoría ulterior encarna la anterior, la *imita*; la primera es el modelo, el paradigma para ella. Es la *modificación en el otro ser* de categorías anteriores. Por esta razón, la personalidad es, en primer lugar, la realización fáctica, es decir, en el otro ser, de la inteligencia, y, en segundo lugar, ella es la realización y la encarnación de todos los tres momentos de la inteligencia. Sobre el conocimiento se construye la *ciencia.* Sobre la voluntad se construye la *moral.* Sobre el sentimiento se construye el *arte.* La ciencia, la moral, el arte, son tres

77 Esta dialéctica de la inteligencia es desarrollada por mí en ***La filosofía del nombre*** (M. 1927) Párrafo 13, y en ***La dialéctica de la forma artística*** (M. 1927) Cap. 3.

tipos de la inteligencia creadora unidos entre sí por un vínculo dialéctico indestructible.

b) ¿Pero qué pasa con estas esferas, cuando comenzamos a concebirlas no como formas de la inteligencia simplemente, sino como formas *de la inteligencia fáctica y substancialmente realizada*, como formas substancial-personalizadas del ser? Entonces pasamos a la religión. Es que la religión pretende la autoafirmación substancial de la personalidad, es decir, la autoafirmación en la *eternidad.* Por ahora no estamos tratando del ser parcial o menguado de la personalidad. Estamos tratando sólo de la personalidad como tal, de su esencia y naturaleza. Y es obvio que la vida de la personalidad, en este sentido, no es otra cosa que la religión. Pero esto es el reflejo y la encarnación de la inteligencia en general. ¿Cómo se refleja y se encarna ella en cada una de sus etapas dialécticas particulares? Es evidente que la esfera religiosa también debe reflejar en sí estas tres etapas de acuerdo a la regla general de la paradigmática dialéctica. Y no es difícil adivinar que la encarnación del conocimiento y de la ciencia en esta esfera no será otra cosa que la *teología;* la encarnación de la voluntad y de la conducta, de la actividad regulada, y de la «moral», en este sentido será la conducta religiosa y, en particular, y principalmente -el rito. ¿Y qué será en la esfera regiliosa la encarnación de la tercera etapa de la inteligencia, del *sentimiento* puro, cuyo análogo objetivo es la *imagen artística*? Yo afirmo que es la esfera del *mito*, de la mitología. Es que la imagen artística es el regreso a la realidad ingenua, cuando ya se han terminado los afanes del sujeto en la búsqueda de las leyes de la existencia casual y se ha logrado el apaciguamiento, después de infinitos esfuerzos de conciliar su conducta con la norma. En el sentimiento puro, en este correlato subjetivo de la imagen artística, se alcanza de nuevo el equilibrio ingenuo de la inteligencia, y el hombre parece como si se convirtiera en niño cuyos problemas del conocimiento y todas las normas de conducta estuvieran resueltos. En el mito encontramos también la disolución del momento doctrinario, «teorético» de la religión (que en su manifestación aislada crea la teología) en la esfera «práctica» (que crea el rito), es decir, en un acto vivo y en una serie de acciones y acontecimientos apropiados. En otras palabras, se obtiene una conducta o una vida *consciente* religiosa en principio, o una *historia sagrada*. Y esto justamente es la *mitología*. En la serie inteligente, por lo tanto, el lugar de la mitología está después de la teología y de la conducta religiosa o del rito, es decir, ella es justificada como la *síntesis dialéctica de lo uno y de lo otro*. Entre la mitología y la teología existe la misma relación dialéctica que entre el arte y la ciencia, y entre la mitología y el rito la misma que entre el arte y la moral. De igual manera es preciso aclarar que la relación entre la teología y la religión es dialécticamente análoga a la relación del conocimiento, de la ciencia con la vida, y la relación del rito con la religión es la misma que la relación de la moral con la vida y, finalmente, la relación de la mitología con la religión es la misma que la relación del arte con la vida.

c) Ahora tenemos una representación muy nítida de la relación de la mitología con la religión. La mitología - *dialécticamente* - es imposible sin la religión, puesto que ella no es otra cosa que el reflejo del sentimiento puro y de su correlato objetivo - la imagen artística - en la esfera religiosa. Sin la religión y sin problemas de la autoafirmación substancial (aunque fuera parcialmente substancial) de la

personalidad en la eternidad(aunque fuera eternidad parcial) no puede surgir ninguna mitología. Pero aquí, con toda la nitidez dialéctica, vemos que la *mitología de por sí no esreligión*,que ella no es una creación específicamente religiosa, y que la religión en sí misma en ningún caso es simplemente mitología. La religión es, hemos sostenido, la afirmación substancial en la eternidad. Por lo consiguiente, ella debe crear tales formas, en las cuales esta afirmación sucediera *de hecho*. En otras palabras, *la esencia de la religión son los sacramentos*. Ellos no son doctrina teológica y menos aún ciencia y conocimiento; ellos no son rito y menos aún conducta regulada y moral; ellos, finalmente, no son ni mitología, ni historia sagrada y menos aún arte, ni símbolos artísticos, ni el sentimiento por más puro, sublime y religioso que sea. Los sacramentos son formas de afirmación *substancial de la personalidad como tal en la eternidad*. En la religión cristiana el sacramento es posible sólo porque existe la Iglesia. La Iglesia es el *cuerpo* de Cristo. Cristo es el Hombre Dios, es decir, una substancia única de Dios como substancia y del hombre como substancia. Por lo consiguiente, es completamente comprensible que el sacramento sea la emanación universal del Dios Hombre, la posibilidad y el apoyo incesantes de la afirmación substancial del hombre en la eternidad. He aquí el por qué de lo que dijimos antes, cuando analizábamos la relación entre la mitología y la religión que, en comparación con la última, la mitología es más cercana a la poesía. De esta manera, la teología es la ciencia religiosa; el rito es la conducta religiosa; en cambio la mitología es la poesía y el arte religiosos. En cambio la propia religión no es ni lo uno ni lo otro, ni lo tercero. Y son tristes, ridículos e impotentes los intentos difundidos universalmente de reducir la religión ya a la ciencia y el conocimiento, ya a la moral y la conducta, ya a la estética y el sentimiento.

d) De suerte que aunque la mitología es inconcebible sin la religión, ella, no obstante, no es la propia autoafirmación substancial y absoluta de la personalidad. Ella es mas bien la autoafirmación *fenoménica, energética*, donde lo substancial y lo absoluto, aunque están dados como lo lógicamente, es decir, dialécticamente necesario, pero de manera directa y palpable, pueden no tomarse en cuenta en absoluto, o se puede decir así: ello *siempre* se toma en cuenta, se implica de una u otra manera en el mito, pero el mito en sí no es sino su *sentido*, su idea, su figuración e imagen, pero no ello mismo. El mito de por sí -como figuración, como cuadro - puede no contener problemas de la reconstrucción substancial de la personalidad. Así, la imagen mítica de Odiseo, que resucita las almas de los habitantes subterráneos con sangre, presupone, naturalmente, que la consciencia mítica que lo engendró tenía una intuición de la vida eterna, de la resurrección, del estado espiritual y de la omnipotencia, incluso de todo lo inanimado (por ej. de la sangre), etc. Todo esto es la intuición de algunas facetas particulares de la personalidad, dentro del aspecto de su estado de autoafirmación absoluta. Sin embargo, sobre esta última, como tal, y sobre sus relaciones reales con acontecimientos terrenales no se plantea ninguna pregunta en este mito. El mito se limita a la descripción figurada de los acontecimientos mismos, y no se ocupa de su valoración religiosa. Esto no impide, por cierto, que otros mitos asuman esta valoración. Pero comúnmente, para que se cree un mito son perfectamente suficientes los elementos de la autoafirmación prístina absoluta, sólo como *fondo*, como algo que se implica a sí mismo. La consciencia mítica que engendró el mencionado mito de Odiseo, utiliza intuiciones religioso-místicas, sin ocuparse

de su presentación mítica o no mítica; ella los utiliza de manera puramente instrumental y con el único fin de dar un cuadro de su aplicación muy y muy parcial, además toda la atención está concentrada en estos mismos hechos y cuadros representados. Una religión auténtica sería no un mito semejante al de Odiseo, sino, por eje., los mitos vinculados a los misterios. Así, el mito de Demeter y del rapto de Coré, que está en la base de los Misterios Eleusinos, ya no es un mito en el sentido propio, sino justamente *religión*, expresada, por cierto, míticamente (ella pudo ser expresada de otra manera también, por eje., filosóficamente en los pitagóricos y Platón, artísticamente en los trágicos, etc).

8. El mito, afirmábamos luego no es un dogma, sino historia. Sobre el fondo del concepto de milagro, ahora analizado por nosotros, este momento también se vuelve más rico y mas preciso. Ante todo, se hace claro que en el mito, como tal, se observa su propia específica división y contradicción dialéctica. Es decir, el mito que surge dialécticamente como encarnación del sentimiento y de su correlato objetivo -el símbolo artístico- en la esfera religiosa personalizada, a su vez es abordable por la división triádica. Nada nos impide, y una reflexión más detenida incluso exige, pensar, en primer lugar, en el principio mismo de la personalidad, en la personalidad como tal. En segundo lugar, así como «lo uno» pasando en «lo otro» se convierte en el «devenir», y el conocimiento pasando a su otro ser se convierte en conducta, voluntad, aspiración, de igual modo la personalidad íntegra e inmaculada, prístina, pasando a su otro ser, se vuelve *historica*, obtiene su historia. Además, se hace perfectamente claro a partir de nuestro análisis del milagro, que tenemos frente a nosotros precisamente una *historia sagrada*. Pero para obtener el tercer miembro, es decir, la síntesis en esta dialéctica intra-mítica, es necesario recordar nuestra última delimitación que indica que el mito no es un acontecimiento histórico como tal, pero es siempre *la palabra*. El verbo - he aquí la síntesis de la personalidad como principio ideal y de su inmersión en el seno del devenir histórico. La palabra es la personalidad construida y comprendida de nuevo. Pero la personalidad puede comprenderse a si misma de nuevo sólo cuando entra en contacto con el otro ser, partiendo de él, distinguiéndose de él, es decir, ante todo, volviéndose histórica. La palabra es la personalidad históricamente formada, que alcanza el grado de distinción de sí de cualquier otro ser como personalidad autoconsciente . La palabra es la autoconsciencia expresada de la personalidad, la personalidad que comprende su carácter inteligente, - la naturaleza que ha llegado a la autoconsciencia que se desarrolla activamente. *Personalidad, historia y verbo,* es la triada dialéctica al interior de la propia mitología. Es la estructura dialéctica de la propia mitología, la estructura del propio mito. Es por eso que toda mitología real contiene en si 1) una doctrina del ser prístino luminoso, o simplemente de la esencia prístina, 2) el proceso teogónico e histórico en general y, finalmente, 3) la esencia prístina que llegó al grado de la autoconsciencia de sí misma en el otro ser. Aquí surgen grandes divergencias de distintos sistemas religiosos; y por el carácter de realización de esta triada intra-mítica se puede juzgar sobre la idea principal que está en la base de una u otra mitología. Así, una es la idea expresada en la mitología griega, donde del Caos surgen Urano y Gea y el proceso lleva al reino luminoso de los dioses olímpicos; otra es la idea que está en la base de la mitología bipartita del cristianismo, donde por separado se dan la división triadica en la esfera de la

Divinidad (la Sagrada Trinidad), y aparte la historia mítica de la creación: el estado prístino inocente de los antepasados, el pecado original y la transición a la pluralidad pecaminosa, la redención y restauración de la unión perdida, la nueva caída ya definitiva y la nueva resurrección y salvación ya definitivas. El antiguo Adán, el nuevo Adán, la maldad satánica del espíritu de la perdición, el Juicio Final, el infierno y el Paraíso son categorías dialécticas, supremamente necesarias de este sistema, unidas por un vínculo indestructible. Existe la dialéctica propia del antiguo y del nuevo Adán, la dialéctica del Infierno y del Paraíso, pero hay que tratarla en la exposición de sistemas mitológicos particulares. Finalmente, la tercera idea está en la base de la mitología neoeuropea, donde la tésis también es Caos, sólo que no el griego sino algo peor, una especie de barro o estiércol - *«materia»*, la antítesis - *«fuerza»* y *«movimiento»* dirigidos no se sabe por quién y no se sabe a dónde, el reino de la casualidad absoluta y de la autoafirmación ciega, la síntesis - la *mecánica de átomos*, en la cual no hay ni alma, ni consciencia, ni voluntad racional, ni historia. Una cuarta idea fundamenta aquella mitología que, habiendo visto la verdad de la segunda de las mitologías señaladas, comienza a ahogarse entre las tenazas de la tercera mitología señalada inmediatamente arriba, y sin ser capaz de superarla siente una sed sorda e inescrutable de la vida, la sed del perdido estado espiritual beatífico y sereno, ingenuo, cuando todo alrededor es sencillo y agradable, cuando la patria y la eternidad se fusionan en una sola caricia y oración del ser. Creo que el pro-símbolo primario y fundamental de tal mitología está bien trazado en Dostoyevski. «Dónde, pensó Raskólnikov, prosiguiendo su camino, dónde leí aquello de un condenado a muerte, que, en el momento de morir, decía o pensaba que, si le concedieran vivir en un alto, en una roca y en un espacio tan reducido que apenas sí pudiera posar en él los dos pies y todo alrededor no fuera más que el abismo, el mar, la tiniebla eterna, la eterna soledad y la tempestad perenne, y hubiera de estarse así, en todo aquel trecho de un arshin[78], su vida toda, mil años, toda la eternidad..., preferiría vivir así a morir enseguida? ¡La cosa es vivir, vivir, vivir,! ¡Vivir, sea como fuere, pero vivir,!...¡Qué verdad tan grande! ¡Señor, que verdad! ¡El hombre es canalla!... Y canalla quien por eso le llama «canalla», añadió al cabo de un minuto». Todas estas ideas mitológicas -la hindú, la egipcia, la griega, la cristiana-ortodoxa, la católica, la protestante, la atea y otras- a su vez, se constituyen en una idea general que se encarna sintéticamente en el proceso histórico universal, y, de esta manera, surge una única mitología universal-humana, que es el fundamento de los pueblos particulares y de sus mundivisiones, y que se realiza paulatinamente por medio de reemplazo de un sistema religioso-mitológico, y por tanto, histórico, por otro. Representar, sin embargo, todos estos sistemas mitológicos particulares y mostrar su unidad en el seno de la mitología única y general es una tarea de nuestra investigación posterior, ya especial. Así nuestra dialéctica general del mito se convierte naturalmente en la dialéctica de tipos históricos particulares y específicos de la mitología.

78 Arshin -antigua medida rusa = 0.71 m. N. T.

XIV- PASO A LA MITOLOGÍA REAL Y A LA IDEA DE LA MITOLOGÍA ABSOLUTA.

Nos encontramos en el punto crucial de nuestra investigación. Lo que hemos analizado se puede calificar de análisis del *concepto* de mito Hemos fijado los momentos más fundamentales y elementales sin los cuales el mito es imposible como mito. Pero con esto, por supuesto, nada está hecho todavía para el análisis real de tipos reales de mitologías. El mito no es el concepto de mito. Partiendo de las tesis semánticas que hemos encontrado en el concepto de mito, más exactamente de sus distintas combinaciones, debemos lograr una *clasificación dialéctica* inicialmente de *tipos principales de la mitología en general*, y luego la estructura dialéctica de *mitos particulares*. De esto se ocupa la siguiente publicación de mi trabajo sobre mitología general. Pero aquí, para quedarme en el plano de los problemas de esta investigación, quise esbozar una tesis que desempeña el papel principal en nuestras investigaciones ulteriores. Es la oposición de las mitologías *absoluta* y *relativa*. Puesto que la exposición anterior ya es completamente suficiente para que podamos ya ahora formular la idea de mitología absoluta, es a esta idea que dedicaré las páginas finales de esta parte definitoria de principios de la investigación.

De suerte que, en adelante, trataré de dar la dialéctica del mito *absoluto*. Ya en la exposición anterior hemos visto más de una vez que, para la mitología, no siempre existen condiciones igualmente favorables. Es posible una mitología que de ninguna parte y en ningún sentido encuentra obstáculos para su existencia y desarrollo. Tal mitología existe como el cuadro únicamente posible del mundo, y ninguno de sus principios se somete a ningún detrimento. Tal mitología yo la llamo *absoluta*. Por otro lado, hemos visto más de una vez que la mitología no comprende su naturaleza mitológica, se deja arrastrar por particularidades, deforma la dialéctica, es decir, la razón misma, para conservar su existencia aislada, menguada. Toda mitología de este tipo yo la llamo mitología *relativa*. Ella siempre vive de una menor o mayor *aproximación* a la mitología absoluta, de manera invisible se rige por ella y siempre absolutiza uno o varios de sus principios.

Sin el examen dialéctico de las mitologías absoluta y numerosas relativas nuestro análisis no sería solamente incompleto, sino, en esencia, sería únicamente un inicio del análisis, puesto que lo único que hemos hecho en lo anterior es revelar el *concepto* de mito y sus principales tipos. Esto, sin embargo, no comunica nada sobre la estructura del mito, sobre la forma real de los tipos particulares de mitología y, menos aún, sobre la estructura de cada mito dado. La exposición anterior es, en esencia, sólo una *introducción* en la dialéctica del mito, el establecimiento del principio básico de la formación del mito. Pero debemos dar la dialéctica de los tipos reales de la mitología. Y me propongo comenzar con la mitología en la cual no está menospreciado ni uno solo de sus principios, donde

todos los momentos de la creación del mito ocupan exactamente el lugar que merecen, donde ni una faceta opaca a ninguna otra. Es natural que una tal mitología absoluta deba ser una especie de *norma,* modelo, límite y fin de aspiración para cualquier otra mitología. Además, en la exposición anterior vimos que *todos los tipos relativos de mitología,* fundamentados en un sólo principio de la mitología absoluta, *reciben una clasificación dialéctica precisa en grado supremo, por cuanto todos los principios de la mitología absoluta han sido pensados por nosotros también dialécticamente.* Si la mitología absoluta está estructurada dialécticamente, significa que con esto mismo ya está dada la clasificación dialéctica de todas las mitologías posibles en general, puesto que cada mitología particular no hace otra cosa que asumir *uno* de los principios de la mitología absoluta.

Guiándonos por el resultado obtenido (la teoría del mito como nombre mágico desplegado), intentemos ahora *desplegar* este nombre mágico, suponiendo que este nombre mágico sea *absoluto*, es decir, *dependa sólo de sí mismo*, y que este despliegue sea dialéctico (y no puede ser de otra índole, en un escrito que persigue fines filosóficos).

1. La mitología absoluta es aquella que se desarrolla a partir de sí misma y que no reconoce a nada aparte de sí. La mitología absoluta es el ser absoluto que se ha manifestado en el mito absoluto, el ser que ha alcanzado el grado de mito, además, ni a este ser, ni a este mito, no puede ser puesto, nunca y por nadie, ningún obstáculo ni frontera. Desarrollar tal mitología significa mostrar *cómo este ser absoluto crece hasta este mito absoluto y qué etapas recorre el ser en este desarrollo.* De esta manera, la dialéctica del mito absoluto es, en esencia, la *dialéctica más común*, puesto que toda dialéctica trata precisamente de los fundamentos últimos, es decir, absolutos, del conocimiento y de la existencia. Pero el asunto está en que «cualquier» dialéctica, justamente, está llena de diferentes mitos relativos; por eso con frecuencia no está claro en ella dónde está aquí el lugar del mito.

La mitología absoluta, partiendo de que la existencia se corona con el nombre mágico (en esto conscientemente parte de una doctrina de fe, como lo hace también consciente o inconscientemente cualquier mitología), comprende todas las *categorías dialécticas como nombres mágicos*, puesto que si el ser se corona con el nombre mágico, esto significa que él es justamente este nombre mágico, y, por lo tanto, a *la luz de este último deben ser concebidas también todas las categorías particulares.* La dialéctica como pensamiento puro no es mitología. Pero tal dialéctica es irrealizable. *Ella siempre tiene como base una mitología determinada*, ya que la dirección y la distribución misma de las categorías puede variarse de mil maneras. En mi estudio de la dialéctica platónica, he demostrado qué mitología predetermina a esta dialéctica[81]. En el análisis de los tipos relativos de la dialéctica, mostraré qué mitología está en la base de la dialéctica hegeliana. Por lo tanto, *desarrollar la mitología absoluta no significa nada distinto a desarrollar la dialéctica en general, pero no una dialéctica que parte de uno de los posibles principios, sino de todos los principios posibles.*

---

81 Ensayos del simbolismo y de la mitología de la Antiguedad. I. pp 661-671 (en ruso).

Hacer esto no es tan imposible como parece. Por ejemplo, la deducción de las categorías en la dialéctica de Hegel está hecha tan magistral e irreprochablemente que, la mayoría de las veces, no suscita duda alguna en el hombre que puede valerse del método dialéctico. Sin embargo, para cualquiera está claro que debajo de esta dialéctica hegeliana se oculta una intención muy determinada (es decir, en mi opinión, un mito) de concebir la dialéctica y toda la filosofía sólo como la doctrina de los conceptos, es decir, sólo como *una doctrina lógica*. Es evidente que este es *uno* de los principios posibles. Naturalmente, la dialéctica debe ser elaborada como doctrina *lógica*, y, quizás, en primer término así debe ser. Pero, por supuesto, la dialéctica no es *sólo* una doctrina lógica. Ella misma postula la equivalencia de lo *alógico* con lo lógico. Por lo tanto está obligada a poner como uno de sus principios motrices lo *alógico* también. O tomemos otro ejemplo chocante: el así llamado materialismo dialéctico que postula a la materia como base del ser. Ya he tenido la ocasión de señalar que la materia, en el sentido de categoría, desempeña *exactamente el mismo* papel que la idea. Por lo consiguiente, el materialismo dialéctico es una mitología *relativa*, y no absoluta. La mitología absoluta pondrá en su base la materia *y* la idea como dos principios perfectamente equivalentes (aunque, en razón de esta misma dialéctica, unidos en un principio absolutamente indistinguible).

Haciendo uso de los ejemplos citados de la mitología relativa, trataré de demostrar cómo debe ser construida la mitología absoluta. Rogaré recordar las antinómias expuestas por mí en el capítulo IX párrafos 4, 8. Ya que la dialéctica pura, no mitológica, es en general una ficción, entonces, por tanto, también la dialéctica que yo oponía a las doctrinas lógico-formales es una dialéctica mitológica, es decir, *para aceptarla es también preciso creer en un mito*. Revisemos estas antinómias señaladas allí en su orden.

2. Ante todo, desarrollé la antinómia de la *fe* y del *conocimiento*. La fe, como lo exige la dialéctica, no puede realizarse sin el conocimiento e incluso es el conocimiento mismo (o un tipo de él), y el conocimiento no puede realizarse sin la fe y, en su esencia, no es nada distinto a la fe justamente (o un tipo de ella). Contrario a la mitología relativa, que postula en el primer plano ora la fe sin el conocimiento, ora el conocimiento sin la fe, la *mitología absoluta puede escoger sólo un camino -reconocer el valor igual, perfectamente equitativo, de la fe y del conocimiento*. Pero lo puede hacer, sin embargo, sólo de tal manera que estos dos momentos *se fundan en algo tercero completamente enteramente*, que la unión de la fe y del conocimiento se cumpla no según el tipo de fe, ni según el tipo de conocimiento, que haya una tercera categoría completamente particular que integre enteramente a estas dos y en comparación con la cual ellas resulten sólo unos momentos dependientes, abstractos. Y es solamente este tipo de síntesis que la dialéctica puede dar, y únicamente ella puede reconciliar la oposición hostil de la fe y del conocimiento. Esta síntesis es el *vedenie*[82] que integra equitativamente tanto la fe como el conocimiento y que no es capaz de realizarse tanto sin la fe, como sin el conocimiento. Esto es una síntesis simplísima y además puramente *lógica*, para nada doctrinaria. Pero *reconocerla, comprenderla y*

82 Vedenie (ruso antiguo)- el conocimiento, el saber. Del verbo vedat: saber, conocer. N. T.

afirmarla, sólo se puede bajo la condición de una experiencia respectiva mitológica, es decir, puramente existencial; yo llamo a esta mitología *absoluta;* ella es siempre *vedenie*, gnosis. En cambio el fideismo y el racionalismo son tipos de mitología relativa. Y sobre este ejemplo está completamente claro cómo la mitología relativa parte de *uno* de los principios dialécticos, y cómo la absoluta- de *todos* los principios. He afirmado que el fideismo y el racionalismo son una filosofía puramente burguesa, individualista. Y esto es comprensible, puesto que es perfectamente evidente que ellos no son más que el resultado languido e impotente de la descomposición de la doctrina medieval del saber colectivo[83]. La mitología absoluta es *gnóstica*, ella es el *gnosticismo* (por supuesto en el sentido general y no en el específico de las sectas cristianas de los siglos II - III)[84].

Yo no persigo aquí los objetivos de elucidación sistemática de los fundamentos de la mitología absoluta y, por esta razón, no es de rigor dar la clasificación de los tipos de la gnosis. Existen las gnosis profética, oracional, intelectual y otras.

Diré algunas palabras sólo sobre la gnosis profética.

Todos conocen la costumbre, difundida ampliamente entre los llamados «creyentes», de *interpretar* las profecías. Anteriormente ya tuve la ocasión de señalar que en este aspecto ha sido particularmente favorecido el Apocalipsis. Para todos estos innumerables exégetas es necesario anotar lo siguiente: 1) Si las imágenes del Apocalipsis (por ej., las copas de la ira de Dios) son comprensibles sólo cuando alquien las interpreta y muestra qué es lo que significan, entonces es únicamente posible bajo la condición de que el Apocalipsis no sea ninguna profecía y su «revelación» de por sí no revele nada. Al contrario, esto es un obscurecimiento del sentido auténtico de los acontecimientos venideros que puede ser eliminado únicamente por la interpretación «científica». Es dudoso que tal punto de vista se pueda considerar cristiano y eclesiástico. 2) Si las imágenes del Apocalipsis tienen sentido traslaticio, entonces, con fines proféticos y reveladores hubiera sido mucho más útil nombrar directamente, enumerar y describir los acontecimientos venideros y no vestirlos de imágenes detrás de las cuales algunas veces es completamente imposible discernir acontecimientos verdaderos. Es poco probable que Juan el Teólogo hubiese tenido en cuenta la necesidad de tal interpretación «traslaticia». 3) Supongamos que las imágenes apocalípticas tienen un sentido determinado, estrictamente establecido. Supongamos que la Ramera sobre muchas aguas es Inglaterra, y supongamos que Babilonia es Europa, etc. Esto significaría que todos los acontecimientos están *ya predeterminados*, que ellos están pronosticados igual como se pronostican los eclipses solares y lunares. ?Se puede considerar tales predicciones cristianas y religiosas en general? El mecanicismo desnudo no es religión. Semejante prediccionismo mecanicista contradiría la libertad del hombre quien es libre de salvarse o perderse, es decir, libre de acelerar o demorar el ritmo de la historia universal. 4) Finalmente ¿con base en qué tiene lugar esta

---

83 Sobornoye vedenie. Saber al qué se llega mancomunadamente. Ver Sobornost en nota final IV. N. T.

84 De dos especies del saber: 1) «natural, que antecede a la fe» y 2) «espiritual», engendrado por la fe»- leemos en Isaac el Sirio, Obra. Serguiev Posad, 1911.

«interpretación»? Sobre la base del conocimiento de la historia de la humanidad. Supongamos lo imposible: que el hombre conozca tanto fácticamente como ideológicamente la historia universal, que pueda de un golpe formular el sentido de cada época más diminuta. Pero en este caso tampoco la interpretación tiene razón de ser. En primer lugar, si él conoce tan bién la historia universal y su sentido ¿para qué necesita la «interpretación del Apocalipsis» y el propioApocalipsis? Y, en segundo lugar, por cuanto él todavía no sabe cómo será la historia en adelante,sobre qué fundamento va a sustituir las imágenes apocalípticas con los acontecimientos del pasado, si los acontecimientos del futuro, posiblemente, encajen mucho mejor? De todo lo anterior (el número de argumentos puede ser significativamente aumentado) saco una conclusión: *Un cristiano no tiene derecho a «interpretar el Apocalipsis»*, no tiene derecho a llegar a conclusiones generales absolutas (así como casi nunca lo hacían los santos padres).

¿Pero entonces, significa que lo que queda es comprenderlo *literalmente*? Sí, absolutamente cierto. El cristiano debe reconocer que las estrellas caerán sobre la tierra, el agua se convertirá en sangre, la langosta será del tamaño del caballo, etc, etc. Pero otra vez más, la simple literalidad no es un punto de vista cristiano, ni religioso, ni místico. El cuadro literal es plano, no tiene relieve mítico, no está imbuído del estremecimiento profético, no tiene sus raíces en el abismo y en las tinieblas inescrutables de los designios de Dios. Las imágenes apocalípticas deben ser literales en el sentido *simbólico*, entendiendo por el símbolo el concepto que explicamos arriba en el capítulo V. Pero esto significa que las imágenes apocalípticas deben perder aquel carácter del conocimiento desnudo que acabamos de criticar respecto de la interpretación del Apocalipsis. Ellas deben convertirse también en el misterio de la *fe*. Esto significa que comprendiendo su sentido auténtico, *nosotros no sabemos cómo ellas serán realizadas*, pero tenemos fe en que aquello que tendrá lugar, *tendrá exactamente, precisamente, este sentido y no ningún otro*. Dicho de otro modo, juzgar sobre cómo debe cumplirse la profecía es posible *sólo a la llegada del acontecimiento que ha sido predicho*. De esta manera es posible juzgar plenamente sobre una profecía sólo después de su cumplimiento. Dirán: ¿entonces para qué existe la profecía? La profecía existe para establecer el *sentido* de los tiempos venideros y no sus hechos. Por esta razón, todas las interpretaciones deben limitarse a establecer únicamente el *sentido preciso de los acontecimientos*, pero no de su transcurrir fáctico. Es que esto es justamente la profecía y no el computo astronómico del eclipse. Y esto es lo que exige la síntesis del *conocimiento* y de la *fe*. Todo lo demás es mitología lógico-formal, abstracto-metafísica, pero no la dialéctica, es decir, no absoluta. ¿Es que acaso es poco lo que está revelado en las profecías apocalípticas que está claro sin ninguna interpretación y es una auténtica profecía para un cristiano (la apostasía general, los castigos y la ira de Dios, el Anticristo, sus triunfos y derrota, la resurrección de los muertos, el Juicio Final, etc)? ¿Acaso esto no es profecía y acaso esto es poco?

3. Después, en el mismo capítulo IX, aduje l. antinomia del *sujeto* y del *objeto*. Resulta que, a despecho de los subjetivistas, el sujeto es objeto también, y el objeto, a despecho de los objetivistas, es también sujeto. Si no amordazamos a la dialéctica desde el mismo comienzo, sino que le dejamos desarrollarse hasta

el final, ella nos encontrará la *síntesis* que conjugará el elemento del sujeto con el elemento del objeto en un solo e indivisible ser. Esto será, naturalmente, la *personalidad*, de quien cualquiera en su sano juicio dirá que ella es necesariamente tanto sujeto como objeto. La personalidad es la síntesis dialéctica del «sujeto» y del «objeto» en un todo indescomponible. Es interesante: es absolutamente imposible reducir a la personalidad ni a lo uno ni a lo otro. Cuando los viejos sicólogos-subjetivistas querían tratar de la personalidad (es que ellos casi no hablaban de ella, sólo si acaso en el último plano, en el último capítulo, en letra pequeña), ellos repetían los mismos esquemas empleados en el campo de las aptitudes particulares (principalmente, por supuesto, también en razón de un mito particular en el campo del pensamiento). En cambio, cuando los modernos reflexólogos comienzan a tratar la personalidad después de que todo ha sido reducido a procesos fisiológicos, esto sólo parece gracioso. A despecho de estas mitologías abortivas, la mitología absoluta reconoce la imposibilidad total de eliminación del sujeto a favor del objeto y del objeto a favor del sujeto, pero a la vez afirma la necesidad de una nueva categoría no reductible a ellos, pero que, no obstante, los sintetiza. *La mitología absoluta es el personalismo.*

Luego hemos encontrado II. la antinomia de la *idea* y de la *materia* o, en términos más generales, de lo ideal y de lo real. La síntesis de esta antinomia es la substancia, que siempre se concibe justamente como algo real, pero necesariamente lo real formado y comprendido de una manera determinada. *La mitología absoluta es el substancialismo.*

III. La antinomia de la *consciencia* y del *ser* se sintetiza en la *creación*. Para crear es preciso, evidentemente, emplear la consciencia en general o algunos aspectos de ella, pero quedarse en la esfera de la consciencia no es suficiente para la creación y hace falta que esta consciencia de alguna manera pase al ser y se refleje en él. *La mitología absoluta es el creacionismo*, o la teoría de la creación. La mayoría de los representantes de la «ciencia» no logran de ninguna manera comprender la creación. Y no es sorprendente. Para comprender la creación es preciso comprender la *consciencia*. ¡Y cuántas teorías ociosas y absurdas de la consciencia existen, que con frecuencia la destruyen directamente en su raiz! He aquí la sencilla fórmula dialéctica de la deducción de la «consciencia». 1)Todo A se obtiene dialécticamente por vía de delimitación de todo lo distinto y opuesto a él. 2) Supongamos que hemos examinado *todo* lo que fue, es y será, y tenemos no un sólo A, sino todos los As y todos los no As que pueden existir. 3) Para deducir dialécticamente todo esto es preciso oponerlo a algo y delimitarlo mediante algo, es preciso negarlo por algo. 4) Pero no existe ningún otro, puesto que hemos convenido tomar justamente todo. Por lo tanto, el todo puede ser opuesto sólo a *sí mismo*, delimitado sólo por sí mismo. 5) ¿Pero quién realizará esta oposición? Puesto que no existe nada y nadie además de este todo, lo que va a realizar la oposición es este mismo todo, es decir, *el todo en sí mismo* se va a oponer a *sí mismo*. 6) Esto significa justamente que ello tendrá *consciencia*. Así es la simplísima deducción dialéctica de la categoría de consciencia. Si comprendiéramos esta categoría más profundamente en toda su necesidad, su autonomía y su irreductibilidad a cualquier otra cosa, comprenderíamos la igual necesidad, la autonomía y la irreductibilidad de la categoría de creación.

IV. La *esencia* y el *fenómeno*, siendo opuestos lo uno a lo otro, como miembros contrarios de la relación, se sintetizan en el concepto de *símbolo*, donde se da un fenómeno que inmediatamente indica una esencia determinada, es decir, de alguna manera la contiene en sí. *La mitología absoluta es el simbolismo.*

V. La antítesis del *cuerpo* y del *alma* se reconcilia en el concepto de *vida*, que es inconcebible tanto sin el cuerpo, es decir, aquello que debe ser movido, el objeto del movimiento, como sin el principio automotriz. *La mitología absoluta es la teoría de la* vida.

VI. Es de gran interés la síntesis reconciliadora del *individualismo* y el *socialismo*. Se debe encontrar, en calidad de síntesis, una esfera donde los derechos del individuo y los derechos de la sociedad no puedan ser recíprocamente violados. Es necesario que el individuo, entre más profundice su individualidad y entre más en este caso supere a los demás hombres y se separe de ellos, más colabore a la sociedad, a la causa común, a todos. Tal síntesis es la *religión*, y precisamente la religión en el sentido de l g l e s ia. Unicamente en la religión es posible la situación en que un hombre particular profundizando en sí hasta la última tensión y alguna vez dejando al mundo para convertirse en ermitaño, no sólo coadyuve a su propia salvación, sino que salve a los otros; su causa es necesaria e importante justamente para todos, para toda la iglesia; él eleva el estado espiritual de toda la iglesia y aproxima a los otros a la salvación. Ya que únicamente en el *símbolo* está la auténtica fusión de la idea y de la materia, y puesto que el símbolo encarnado en la vida es como un *organismo* (ver arriba cap. V), entonces, la auténtica fusión de lo general y de lo individual puede tener lugar únicamente en un organismo simbólico. Y la Iglesia es justamente el Cuerpo de Cristo, es decir la verdad absoluta dada como organismo simbólico. *La mitología absoluta, por lo tanto, es siempre la religión en el sentido de Iglesia.*

VII. La *libertad* y la *necesidad* se reconcilian en el *sentimiento*, en el cual el deber y la inclinación, el mandamiento y la pasión, la obligación y el libre albedrío siempre están fundidos en uno solo. *La mitología absoluta es la vida del corazón.*

VIII. Lo *infinito* y lo *finito* se sintetizan en la matemática moderna como el *infinito actual*. Lo infinito no se concibe como diluyéndose en el abismo de la oscuridad absoluta, de tal suerte que ya no se percibe ni el fin ni el límite de este infinito. Este infinito es algo comprendido y que tiene forma -finito en este sentido. El tiene su estructura formulada exactamente; y existe toda una ciencia de los tipos y los órdenes del infinito. Esta teoría de los *números transfinitos* debe ser obligatoriamente utilizada para fines de la mitología absoluta[85].

Respecto al espacio universal, aquí se obtiene la siguiente interesante conclusión. Hemos afirmado que el mundo tiene un límite espacial y que no tiene un límite espacial. *El tiene un límite espacial, pero al mismo tiempo no es posible*

85 En forma negativa la idea de la finitud y de la infinitud simultáneas del mundo está expresada, por eje., en M.V., Machinski en el artículo «El principio de relatividad del mundo finito» (Rev de la Sociedad Físico-Química 1029 LXI. Fascículo 3 pp 235-256. Aquí se demuestra que por medios físicos es absolutamente imposible distinguir el mundo finito del infinito.

salir fuera de este límite. Para la lógica formal hay aquí una dificultad insoluble: o el mundo no tiene frontera alguna, entonces no hay mundo alguno, o el mundo existe, pero se *puede* salir fuera de sus límites y entonces no existe límite alguno para el mundo, es decir, en esencia, en ambos casos no existe ningún mundo. La dialéctica resuelve este problema de otra manera. El mundo tiene una frontera determinada, pero no se puede salir fuera de esta frontera. Esto es posible únicamente en razón de que el *espacio cerca de la frontera del mundo es de tal índole que no da posibilidad de salirse fuera de los límites del mundo*, es decir, que este espacio, *curvandose cerca de la frontera, obliga a todo objeto que aquí aparece a moverse por estas curvas, por ej., girar en la periferia del mundo.* Y si este objeto en realidad quiere salirse fuera de los límites del mundo, *debe cambiarse físicamente, de tal modo que su cuerpo ya no ocupe espacio y con esto mismo nada le impida abandonar el mundo.* Aquí tenemos la más común dialéctica; cuando frente a nuestra vista algo ha tomado forma y hemos trazado una línea bien marcada, que separa y distingue esta cosa de todo lo demás, con esto mismo frente a nosotros se crea una totalidad dentro de la cual se pueden realizar distinciones, ya al margen de su vínculo con el fondo circundante, pero dentro de ella misma; la dialéctica *exige* que también *dentro* de esta cosa exista una estructura determinada, y no simplemente una mancha y un agujero confusos y oscuros. Pero toda estructura demanda la distincionabilidad y la unificación de lo distinto. Por esta razón, si nos decidimos seriamente a pensar el mundo no como un agujero negro o una niebla borrosa, no como un mareo de nuestro propio acaloramiento racionalista, sino como un objeto real y autónomo, siempre pensaremos en su frontera también y si pensamos en la frontera, entonces pensamos en un todo, y si pensamos en un todo, entonces pensamos en una división coordinada. Y ya que por ahora se trata del espacio, la división coordinada en el espacio exigirá, evidentemente: 1. heterogeneidad del propio espacio y 2. un sistema determinado de estos espacios heterogéneos[86]. De suerte que la *síntesis* de la finitud y de la infinitud del espacio universal es la *figuratividad* de este espacio. Además, la existencia del mundo finito hace posible (y por otro lado, simplemente exige) la *modificación del volumen de la masa del cuerpo en dependencia del lugar en el mundo, es decir, del movimiento por el mundo.* En particular, esta dialéctica exige que en la periferia del mundo el espacio sea de tal índole que garantice la transformación del volumen del cuerpo en *cero.* Sin embargo, nada nos impide pensar que el volumen del cuerpo se transforme en una *magnitud imaginaria.* Esto será el modo de estadía del cuerpo fuera de los límites del mundo[87].

---

86 Aquí no toco el otro axioma del nihilismo sobre el *movimiento de la Tierra.* La astronomía nihilista está empeñada en que no exista nada, que todo se transforme en polvo. Por eso también la tierra está convertida en un grano de arena insignificante que está perdido en el manicomio de la cantidad infinita de velocidades vertiginosas. Sobre el hecho de que no *existen absolutamente ningunos argumentos racionales del movimiento de la Tierra*, que existe igual cantidad de argumentos del reposo absoluto de la Tierra, que cienificamente se puede tratar sólo del *desplazamiento recíproco de la Tierra y del mundo, de las estrellas inmóviles* -ver, por ej., el artículo de *R. Grammel* «Las pruebas mecánicas del movimiento de la tierra» en traducción al ruso (Avances de Ciencias Físicas T III Fasc.4. 1923). Aquí están analizados hasta unas dos docenas de diferentes «pruebas» existentes en la ciencia, y ninguna de ellas resulta completamente fidedigna.

87 La bibliografía rusa sobre el principio de relatividad está citada por mi en «El Cosmos de la Antiguedad» (pp 409-411). Allí se sienta la base dialéctica de las conocidas fórmulas de Eisntein - Lorentz (p 212).

Es cierto que no obstante que la matemática y la física hace muchísimo tiempo han creado los modos de pensar todas estas cosas de manera perfectamente real y sin fantasía alguna, no hay fuerza que obligue, ni a la muchedumbre ni a los mismos científicos, a asumir seriamente este punto de vista. El mito newtoniano del espacio homogéneo e infinito -este principio puramente capitalista (como lo he señalado arriba mas de una vez)- reina en todo el mundo científico. Es completamente evidente toda la inexpresividad, toda la falta de relieve y de colorido, el completo carácter muerto de tal espacio. Y sin embargo todos los científicos y no científicos, desde el más joven al más viejo, se inclinan ante este mito como ante un ídolo. Es por eso que para un filósofo como yo, pecador, el principio de relatividad es más comprensible que para la mayoría de físicos y matemáticos que no tienen intuiciones correspondientes. Se encuentran incluso poetas que cantan estas infinitas «vastedades» mundiales, que en realidad son equivalentes del manicomio más ordinario. Se dice: de ninguna manera puedo concebir que el mundo tenga un límite espacial. ¡Dios y Señor mío! ¿Pero para qué necesita usted concebir este límite? ¿Han levantado ustedes alguna vez la cabeza y deslizado su mirada a lo largo del horizonte? ¿Pero para qué quieren otro límite más? Esta frontera no es sólo concebible. Ella es perfecta y palpablemente *visible* [88]. Y no existe, en absoluto, fundamento alguno para no creer a sus propios ojos. Es aquí donde se pone al descubierto que el positivismo es simplemente el más vulgar nihilismo y la religión del los diromolai[89]. Ellos han dicho: vengan a nosotros, aquí tenemos un realismo completo, la vida viva; en lugar de sus fantasías y sueños abriremos los ojos vivos y sentiremos corporeamente todo lo circundante, todo el mundo auténtico real. ¿Y qué hay? He aquí que nosotros hemos venido, hemos abandonado las «fantasías» y los «sueños», hemos abierto los ojos. Y resulta un completo fraude y falsificación. Resulta: no mires el horizonte, esto es nuestra fantasía; no mires el cielo -no existe ningún cielo; no busques la frontera del mundo -tampoco existe frontera alguna; no creas a los ojos, no creas a los oídos, no creas al tacto...¿Señor mío, en donde hemos caído? ¿Cómo se nos ocurrió venir a este manicomio donde aparecen únicamente agujeros vacíos y puntos muertos? No señor, no me engañará. Usted, señor, quiso despellejarme y no volverme realista. Usted, señor, es un ladrón y un bandido.

---

88 No como verdad absoluta, sino como ejemplo de la posible aproximación de la ciencia contemporánea a las ideas de la mitología absoluta, se puede citar -de los centenares de ejemplos- la teoría de L. Fegard (su artículo «La aurora boreal y los estratos superiores de la atmósfera» está traducido en «avances de ciencias físicas» T IV, Fasc 2-3, 1924), quien observando en 1922 - 1923 el espectro de la aurora boreal llegó a la conclusión que para la explicación del nitrógeno (no se encontraron huellas ni de hidrógeno, ni de helio, a pesar de la teoría comunmente aceptada sobre la presencia de estos gases livianos a distancia de más de 100 kilómetros de la superficie de la Tierra) era preciso reconocer o la elevación de la temperatura con la altura, o la atracción de nitrógeno hacia arriba por fuerzas eléctricas. El carácter del espectro y otras razones hacen imposible la primera conclusión. La segunda conclusión, en cambio, conduce a que el nitrógeno, en las condiciones de atmósfera electrizada, en estado extremadamente ionizado, debe condensarse en gránulos o pequeños cristales. De esta manera resulta la teoría de la neblina sólida cristalizada en los estratos superiores de la atmósfera, completamente análoga a las teorías antiguas de la bóveda celestial sólida y de varios cielos.

89 Ver nota a pie de página No 5 . Diromolai -adoradores del agujero.

De suerte que la dialéctica exige la figuratividad del espacio, la finitud del mundo y la convertibilidad de cada cuerpo en otro[90] *La mitología absoluta es la teoría del infinito actual de todos los objetos reales, posibles y concebibles.* Es la teoría del carácter perspectivo del ser y de la tridimensionalidad y de la expresividad de la vida.

Tiene similitud con lo anterior la naturaleza sintética de la antinomia IX de lo *absoluto* y de lo *relativo*, igual que la antinomia X de lo *eterno* y de lo *temporal.* En el primer caso obtenemos la *figuratividad de lo absoluto*, su fisionomía, *su imagen*; en el segundo caso obtenemos la *figuratividad de la eternidad*, su fisionomía real, su imagen viva. En lugar de una mancha negra borrosa -tanto lo absoluto como lo eterno se vuelven una imagen visible, un ícono inteligente, una verdad conocida. El pensamiento neoeuropeo ha dejado de pensar dialécticamente, es decir, antinómico - sintéticamente, justamente porque perdió la visión de semblantes absolutos. Y sólo resucitó la dialéctica cuando esta imagen se volvió visible nuevamente - esta vez, por lo demás, en la personalidad interior del hombre mismo (en el idealismo y el romanticismo alemanes). La condición de la permisibilidad del materialismo dialéctico marxista es, por eso, la profesión del proletariado como un cierta imagen absoluta del ser. Por lo demás, semejantes doctrinas existen tanto como se quiera sin nuestras formulaciones, aunque se suele no tomarlas en cuenta. Así, la esencia de toda la Cábala, como me informó un hebreo letrado, gran conocedor de la literatura cabalística y talmúdica (a quien yo por la mala costumbre de observador europeo trataba de averiguar con exactitud sobre las influencias neo-platónicas en la Cábala), no consiste en absoluto en el panteísmo, como lo piensan los científicos liberales que confrontan la doctrina de En Soph y Sephirot[91] con el neoplatonismo, sino más bien en el *panisraelismo*: el Dios cabalístico *necesita* de Israel para su salvación, se *encarna* en él, *se convierte* en él, por lo cual el mito de dominio mundial del Israel deificado, desde los tiempos inmemoriables contenido en el mismo Dios, es una necesidad dialéctica igual a la del cosmos platónico de ser criatura animada y divinidad omnipotente y bienaventurada, o la de Cristo de ser el hombre-dios hipostasiado. Por lo demás, también la profesión del judaísmo universal como imagen absoluta del ser es, no obstante, una mitología relativa y no absoluta. Es una de las posibilidades lógicas. Pero de una u otra manera, la *mitología absoluta es siempre una iconografía determinada, inteligente de lo infinito.*

Respecto la antinómia XI del *todo* y de las *partes*, la síntesis clara de esta pareja dialéctica es el *organismo*, en el cual es ya completamente imposible negar ni la integridad, absolutamente indivisible en momentos particulares algunos, ni la presencia de las partes que realmente llevan en sí este todo. *La mitología absoluta, por esta razón es el organismo.*

---

90 Respecto a esta convertibilidad -la argumentación dialéctica está en «El Cosmos de la antiguedad» pp 158-160, sobre la argumentación químico-cientifica (en relación con la teoria de invariantes geométricas, es decir, de los puntos estables no fisicos que regulan la homogeneidad química de la substancia universal y explican la convertibilidad recíproca de elementos químicos) se puede leer, por ej., en N.S. Kurnakov: «Continuidad de transformaciones químicas de la materia». (Avances de ciencias físicas. T.IV. Fasc 2-3, 1924).

91 En Soph: nombre cabalístico de Dios.

Finalmente, todas estas antinómias se envuelven en una antinomia general XII de lo *uno* y de lo *plural*, o de lo *existente* (ser) y de lo *no existente* (no ser). La más primaria y simple antinómia de menor contenido concreto es la de lo *uno* y de lo *plural*. La síntesis de lo uno y de lo plural es el *número* (o -desde otra perspectiva- el todo) y del ser y del no ser - el *devenir*. La mitología absoluta por eso siempre será el *aritmologismo* (es decir, en su base siempre se verán números y número), el *totalismo* (teoría de la integridad universal) y el *alogismo* (ella siempre reconocerá igualmente tanto la lógica como la indistinguibilidad irracional absoluta del ser.

4. Sobre todos estos ejemplos puede demostrarse plenamente cómo esta mitología absoluta lleva en sí y se fundamenta en *todos* sus principios, y no sólo en algunos de ellos, y con qué método estos principios se unen entre sí. Además, los ejemplos citados *casi agotan* la lista de las categorías básicas sin las cuales la mitología absoluta no puede existir. Revisémoslas: el gnosticismo, el personalismo, el substancialismo, el creacionismo, el simbolismo, la teoría de la vida, la religión, la teoría del sentimiento, el iconografismo de lo absoluto, el aritmologismo, el totalismo, el alogismo. En otras palabras, la mitología absoluta es el *protosaber religioso* (6) dado en el *sentimiento* (7) de manera *creadora* (3) del *símbolo* (4) *substancial* (2) *de la vida* (5) *orgánica* (11) de la *personalidad* (1) *dada aritmológica-totalísticamente y a la vez alógicamente* (12) - en su *semblante eterno* (10) y *absoluto* (9) de lo *infinito* (8). Todo esto, por lo demás, no es más (sino más bien menos) que la simple definición de la mitología absoluta como nombre mágico desplegado, *tomado en su ser absoluto.*

5. Lo expuesto arriba esclarece completamente la tesis metodológica básica de la mitología absoluta. Aunque a ella dedico una investigación especial posterior, pero desde ya, incluso a partir de lo expuesto, se puede figurar de manera clarísima la estructura dialéctica de los mitos principales de la mitología absoluta. Aduciré varios ejemplos.

a) En el mundo, tanto en su totalidad como en cada cosa, es fácil notar una síntesis de la idea inmóvil y del devenir material móvil. La simple dialéctica requiere que si existe la idea estable debe tener también su *cuerpo ideal, estable*, puesto que está claro que un cuerpo mortal y fraccionado que lleva en sí la idea eterna no puede ser considerado la última expresión de esta idea. Por mucho que se asombren los positivistas, la dialéctica lo exige con necesidad absoluta, puesto que, si es posible uno u otro grado de la realización de la idea, significa que es posible el grado máximo e infinito de su realización. Por lo consiguiente, un mundo ideal especial es una necesidad *dialéctica*; y si dejamos a la dialéctica libre y no le ponemos zancadilla, ella conducirá a esto precisamente. Por lo tanto, sólo en razón de lo anterior, Dios, desde la perspectiva dialéctica, por lo menos *puede* ser.

Pero si existe el tiempo, significa que existe la eternidad (como, si existe el color negro, significa que en alguna parte y de alguna manera el color blanco también existe); si existe lo relativo, significa que existe lo absoluto; y si existe lo ilimitado significa que existe el límite. Además, está demostrado que para cada cosa en principio debe haber la consciencia adecuada a ella, puesto que si esto no es así, entonces es posible que no haya nada que se pueda decir ni pensar

sobre esta cosa, es decir, es posible que ella no exista en absoluto. Pero para todo el ser, tomado íntegramente, con todo su pasado, presente y futuro, como para cualquier ser, debe haber una consciencia que le sea adecuada. Y si existe una tal consciencia universal, nada le impide ser también una *substancia*, es decir, un *sujeto.* De suerte que con la evidencia dialéctica plena, se desprende de lo anterior una forma determinada de unión de los conceptos de eternidad, absolutidad, infinitud del límite, consciencia (omnisapiencia) y de sujeto, es decir, el *concepto de* D i o s *se deduce para la mitología como la más simple necesidad dialéctica.* Y aún más. Este concepto, como se aclara en lo anterior, es la *condición de la posibilidad de pensar* en general. Puesto que el tiempo es concebible sólo cuando nosotros, aunque sin notarlo, operamos con la categoría de eternidad; lo relativo es concebible sólo cuando en nuestra razón opera la categoría de lo absoluto, aunque ella por necedad puede ser negada como necesaria. En una palabra, el concepto de Dios es la condición y el fin de la concebibilidad del ser como el ser *todo,*como el ser íntegro. Es por éso que el concepto de Dios se derrumba simultáneamente con el derrumbamiento de las intuiciones de la integridad del ser en general. El pensamiento neoeuropeo no solo desechóla realidad de Dios. Simultáneamente tocó negar también la realidad del cosmos delineado y visible, es decir, como está demostrado, del mundo en general; tocó desechar el carácter real del alma, de la naturaleza, de la historia, del arte y etc.

Pero admitamos que Dios existe. En el *concepto* de Dios no se concibe nada mundano en absoluto. Si es así, desde el punto de vista de la dialéctica, *Dios es ya algo extra-mundano y pre-mundano.* Dicho de otro modo, si la dialéctica se deja libre y se hace absoluta, será *excluido cualquier indicio del panteísmo.* El paganismo panteista se fundamenta, evidentemente, en una *mitología relativa*; está encadenado por intuiciones puramente reales que aniquilan la libertad de la dialéctica. De suerte que el t e í s m o *es una* n e c e s i d a d *dialéctico- mitológica.*

b) Otro ejemplo. Si Dios existe, debe aparecer de alguna manera, no obstante su incognoscibilidad en esencia. Si El no aparece de ninguna manera, es imposible tratar de Su existencia. Esto es la síntesis IV mencionada arriba. Sin embargo, Dios idealmente contiene todo en sí. Por lo tanto El debe aparecer en todo. De allí la necesidad dialéctica del *ícono,* por ejemplo, ¿Pero cómo debe aparecer? Supongamos que Dios y el mundo son la misma cosa (panteísmo). En este caso: 1) existe una cantidad innumerable de dioses, puesto que son innumerables las manifestaciones generales y parciales del mundo; 2) todos los dioses son, propiamente dicho, hombres-dioses substanciales, tanto los dioses superiores como los dioses inferiores; 3) el trato con ellos, en principio, no se distingue en nada del trato con otros hombres -dioses, los «hombres», y, por eso, se elimina la necesidad de la Iglesia y del sacramento. Por lo consiguiente, el panteísmo es siempre 1) politeísmo, 2) satanismo, 3) indistinción entre el rito y el sacramento. Pero la mitología absoluta es el teísmo. Por lo tanto: 1) La absoluta extraposición al mundo de Dios único y personalizado *dialécticamente* admite sólo una encarnación perfecta y substancial, hipostasiada en el otro ser; 2) La mitología absoluta permite a todos los demás hombres la deificación únicamente bendita, energética, pero no substancial-hipostática; 3) La comunicación con el Dios-hombre es posible sólo en el sentido del sacramento y de su organización externa -la Iglesia.c) Se discute, y siempre se ha discutido, sobre la *inmortalidad del alma.*

La cuestión está en que si usted quiere razonar puramente dialécticamente o de alguna otra manera, reconociendo sólo una importancia relativa de la dialéctica. Yo, por lo demás, no insisto en absoluto en que usted razone de modo puramente dialéctico. En primer lugar, no siempre se requiere. En segundo lugar, es dudoso que usted sea capaz de ello. En tercer lugar, en general no importa cómo usted quiera razonar. Yo afirmo sólo una cosa: *Si* usted quiere razonar dialécticamente (no lo haga, si no quiere), entonces la *inmortalidad del alma es para la mitología el axioma más elemental de la dialéctica.* Efectivamente: 1) la dialéctica dice que cualquier devenir de una cosa es posible sólo cuando en ella hay algo estable; 2) el alma es algo en devenir *vital* (el hombre piensa, siente, se alegra, sufre, etc, etc); 3) por consiguiente, en el alma hay algo permanente, es decir, vitalmente eterno. El alma es inmortal de igual manera que es inmortal todo en el mundo, como es inmortal cualquier cosa, naturalmente, no en sí misma (ella puede ser destruida) sino en su base *permanente.* Si usted niega la inmortalidad del alma, esto significa que usted no entiende cómo el «ser»y el «noser» se sintetizan en el «devenir». Es que el alma no es sino un aspecto del ser.

d) Finalmente, tomemos de las síntesis anteriores de la mitología absoluta la síntesis III (personalidad), V (vida), VII (corazón), IX (la eternidad y su semblante), sobre la base de la síntesis general IV (símbolo). Reflexionemos sobre una serie de las siguientes tesis puramente dialécticas.

1.a) Una cosa que se opone a sí misma es una cosa que tiene *autoconsciencia y consciencia en general.*

b) La consciencia puede ser substancia y puede no ser substancia. Tomemos lo primero y obtendremos consciencia como substancia, es decir, una cosa que es a la vez tanto sujeto como objeto. Esto significa que ella es *personalidad.*

II. a) La personalidad puede ser tomada por sí misma, como un desnudo principio dialéctico y como realización. La realización de la personalidad en el otro ser es su *vida.*

b) La vida de la personalidad puede ser enfocada desde diferentes aspectos. Tomémosla desde la perspectiva de la síntesis de su *libertad* y *necesidad.* Esto significa que hemos enfocado a la personalidad desde su *corazón.* La personalidad, con todo su elemento vital, gira entorno a sí misma, en su propia sensibilidad que se devuelve sobre sí misma.

III. a) Pero lo eterno y lo temporal, como está demostrado, son lo mismo. Ellos están sintetizados en una *imagen eterna*, en la *eternidad figurada.*

b) Por consiguiente, es dialécticamente necesario tal estadío en la vida de la personalidad, cuando ella misma y su otro ser todo se sintetizan en una cierta pugna, donde habrá un devenir eterno continuo y la eterna continua inmovilidad e inalterabilidad.

c) Todo esto, además, está dado *a través del corazón,* es decir, sensible en su dinámica alógica que gira alrededor de un centro inmóvil.

IV. a) Finalmente, el carácter de este estado inteligente-afectivo debe depender del carácter de la relación recíproca entre esta personalidad en sí y su destino en el otro ser. La correspondencia del otro ser con la idea propuesta fue comprendida incluso por Kant como el sentimiento de placer y la no correspondencia -como sentimiento de displacer.

b) Por consiguiente, con plena necesidad dialéctica se deducen las categorías de Paraíso y de Infierno, a las cuales no se puede esquivar con ningún esfuerzo del pensamiento, sino únicamente dejando de pensar dialécticamente. La dialéctica de la eterna bienaventuranza y del eterno suplicio no es sino una simple deducción de las cinco categorías todavía más simples y elementales de la dialéctica -personalidad, vida, corazón, eternidad y símbolo.

Así es la mitología absoluta y así es su dialéctica. Así es el peligro también -para muchos- de ser dialécticos consecuentes. Por lo demás, el lector me comprenderá muy mal si piensa que yo le estoy imponiendo la obligación de pensar dialécticamente cueste lo que cueste. Yo insisto en otra cosa completamente. Y es que, afirmo, que *si* usted quiere pensar de modo dialécticamente puro, usted *debe llegar* a la mitología en general, a la mitología absoluta en particular y, por consiguiente, a todos sus conceptos esbozados arriba. En cambio que sí *es preciso* pensar dialécticamente e, incluso, que si es preciso pensar en general, esto como a usted le plazca.

Si a usted le interesa mi opinión personal, entonces, en primer lugar, esto no es asunto suyo, y, además, la opinión de un particular no obliga a nada, y, en segundo lugar, estoy profundamente convencido de que el pensamiento puro desempeña un papel bastante insignificante en la vida. ¿Está usted satisfecho?

Más adelante nos enfrenta la enorme tarea de desarrollar dialécticamente las estructuras básicas de la mitología absoluta y la dialéctica de los principales tipos de la mitologia relativa.

NOTAS FINALES

I. Este fragmento está estructurado como imitación del discurso interno, dado desde dentro de la consciencia mitológica, -recurso ampliamente utilizado por Losev en este escrito y basado en la tesis teorética anunciada sobre la necesidad de estudiar la consciencia mitológica desde dentro de ella misma. Al mismo tiempo aquí se plantea también la tesis positivo-filosófica compartida por Losev sobre la imposibilidad de llegar a conclusiones definitivas en el problema del movimiento de la tierra partiendo de las modernas teorías físicas.

Gogotishvili, L. A. Notas finales al texto ***Dialéctica del Mito***. Ed Pravda, Moscú, 1990.

II. Inteligencia- término activo loseviano que asciende a Platón y, por lo visto, a Fichte (La primera introducción a ***La Teoría de la ciencia***) que significa el ser para sí, es decir, la esfera de la autoconsciencia y de autosensación en oposición al simple ser que necesita que algun otro, desde fuera, lo viva y lo formule.

Gogotishvili, L. A. notas finales al texto ***Dialéctica del Mito***. Ed. Pravda, 1990.

III. Energía, energetismo, energético (en ruso enérguia, energuinost, energuinii)- términos fundamentales en la filosofía de Losev, definida en el diccionario enciclopédico de filosofía rusa como simbolismo comunicativo-energético. La tesis central loseviana en el campo de la cognoscibilidad de Dios significa que Dios no es cognoscible (en el sentido racional) pero sí comunicable. La garantía de la comunicación entre Dios y el mundo de los seres vivos es la energía comunicativa de la Esencia Primaria. Como sinónimo funcional de energía en los textos losevianos con frecuencia interviene el concepto de sentido, pero sentido no como idea estática, que conforma la esencia de la cosa, sino precisamente como sentido comunicativo, es decir, como sentido, que de acuerdo con su naturaleza genesiaca está destinado para la comunicación.

Esta tesis de la filosofía loseviana está basada en la doctrina ortodoxa del energetismo que asciende a la doctina palamita. De acuerdo a esta última el mundo de los seres vivos se comunica con el divino no substancial sino energéticamente, y -en concordancia con grados de ascensión- esta comunión energética conduce a la formación de distintas formas de corporeidad (al cuerpo inteligente entre otras).

Palamas (Gregorio). Monje griego nacido por el año 1296. Sostuvo la doctrina quietista de los hesicastas (hesiquiastas), llamados también palamitas, según

la cual a todo hombre le es posible, por un complicado sistema de ascetismo, llegar a ver una luz mística, que no es sino la luz increada de Dios.

Fuentes: ***Russkaya Filosófía***, diccionario enciclopédico. M Nauka, 1995.

Gogotishvili, L. A. Anotaciones al texto ***Dialéctica del Mito***. Moscú, Pravda, 1990.

Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-Americana. Espasa-Galpe. Madrid, 1926.

IV. Meonico- (Meonalni en ruso, derivado de las raíces griegas ***mē y ōn***; inesencial, inexistente en el sentido loseviano) término ampliamente empleado por Losev y por toda la filosofía rusa del "Siglo de Plata". N. T.

V. Sobornost- Concepto específico de la filosofía rusa propuesto por A. S. Jomiakov y que no tiene equivalentes precisos en otros idiomas. Etimológicamente el concepto se vincula con la palabra "sobor" que tiene dos significados: 1) reunión de personas elegidas o de funcionarios para solución de algunos problemas, 2) templo para la realización del oficio divino por clérigos de varias iglesias. Según Jomiakov el Sobor eclesiástico expresa la idea de "unidad en pluralidad". Según Bulgakov, S. sobornost es el alma de la ortodoxia y significa universalidad, vida única en la verdad única. (Del diccionario enciclopédico ***Russkaya Filosofía*** M. Nauka, 1995.).

Según Jomiakov A. S. el principio básico de la iglesia no está en la obediencia al poder externo, sino en la sobornost. Sobornost -es la unidad libre de las bases de la iglesia, en la causa de la comprensión mancomunada de la verdad y de la búsqueda mancomunada del camino de la salvación, la unidad arraigada en el amor unánime a Cristo y a la devoción divina.

Loskii, N. O. ***Istoria Russkoi Filosofii***. Moskva. Sovetski pisatel, 1991.

Aleksei F. Losev, gran humanista y filósofo del siglo XX, adquiere hoy - ya en los umbrales del siglo XXI- un significado nuevo y orientador: El de haber sido un interlocutor de una época contradictoria y difícil y que no hacía coro a las opciones dominantes, conservando siempre su punto de vista autónomo y original.

S.S. Averintzev escribe: "El pensamiento no fué para él una ocupación profesional prestigiosa, ni siquiera un deber moral, sino precisamente una pasión; es como si él hubiera venido para recordarnos que la filosofía según el sentido etimológico es "el amor a la sabiduría", que Platón relacionó el filosofar con el impulso de Eros - El demonio de la pasión -".

"Dialéctica del mito" rompe con todos los intentos de encasillar al mito (como por ejemplo verlo bajo el concepto de "Ciencia incipiente"), para acabar con el tremendo aldabonazo: "El mito es un milagro". Era imperativo que alguien se impusiera la tarea de decirnos qué no es el mito y, al final, qué es el mito.

La dialéctica en manos de Aleksei Losev recobra sus raíces clásicas. Se convierte en pasión, en tendencia natural del hombre - animal dialéctico - y pierde su vinculación con el método practicado por tal o cual filósofo.

El libro que tiene en sus manos habla por sí mismo, es apasionado, lleno de ingeniosas invectivas, aparentes digresiones. Y tiene el gran mérito de haber rescatado los valores religiosos, estéticos, literarios y científicos. El hombre aparece no como la medida de todas las cosas, sino como el ser libre que dialoga con su mundo cual si se tratara de borrascosos y apasionados coloquios amorosos.

Es por esto que fue tachado de "idealista nocivo, enemigo de clase, adepto de centurias negras y obscurantistas". Y ciertamente Aleksei Losev representaba un peligro al sistematismo, al adocinamiento, a la sumisión. Pagó su osadía con la condena a 10 años de trabajos forzados....

Hoy se editan sus libros y se leen con fruición. Es el paladín de la libertad, del humanismo, de la pasión por la vida, que vuelve a inspirar a Rusia y a todos aquellos que quieren vivir sin ataduras.